

Министерство образования Российской Федерации  
Уральское философское общество  
Уральский государственный университет им. А.М. Горького  
Философский факультет

## **МОЛОДАЯ МЫСЛЬ НА ПОРОГЕ НОВОГО ВЕКА**

**Материалы  
Российской молодежной  
научно-практической конференции  
27-28 апреля 2000 г.  
Часть 1.**

Екатеринбург  
2000

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Гуманитарного и политологического центра “Стратегия”*

**ОРГАНИЗАЦИОННЫЙ КОМИТЕТ КОНФЕРЕНЦИИ:**

Председатель: Перцев А.В. д.ф.н., профессор, академик РАЕН

**ЧЛЕНЫ ОРГКОМИТЕТА:**

Бурбулис Ю.В., Жичин Д.В.,  
Козлова В.И., Ольшанский Д.А.,  
Перцев М.А., Полякова И.Г.,  
Шингарева В.В.

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

Абдулин Я.Р., Бурбулис Ю.В.,  
Базаров Е.Ю., Иванова Е.И.,  
Кемеров В.Е., Лобовиков В.О.,  
Логинов А.В., Меньшиков А.С.,  
Пискунова Л.П., Хомяков М.Б.,  
Чусовитин А.А.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Раздел 1. Основные проблемы теории и истории культуры на рубеже веков.....</b>	<b>9</b>
Алякина К.В. К проблеме определения понятия “культурное гнездо” .....	9
Бартик Е. Танец модерн в русской культуре. Исторический очерк.....	11
Берлянд Е. Г. Театр - Зритель – Человек.....	14
Брызгунова С. А. Игровая концепция в культуре XX века.....	17
Горбунова Е.М. “Новый человек”: трансформация идеи сверхчеловека в России на рубеже XIX-XX веков.....	18
Косполова Н.Э. Некоторые факты проявления самоорганизации в искусстве.....	20
Кузнецова Е.В. Проблема субъекта в литературе постмодернизма (на материале прозы Игоря Клеха).....	25
Лазутина Т. В. Символичность музыки.....	28
Мамаева Н.Н. Миф о Толкиене (интерпретации творчества английского писателя отечественной литературной критикой).....	30
Романова О.В. Философская основа изобразительного языка русских импрессионистов.....	32
Рубцова Е.В. Образ вещи.....	33
Соловьева Т.С. Толерантность как нравственная ценность общества нового тысячелетия.....	35
Сустава Н. Г. Феномен существования хора мальчиков как феномен уральской музыкальной традиции.....	37
Федорова О.В. Субъектная организация художественного мира повестей А.С. Пушкина.....	38
Фокина Ю.Е. Природа символа в контексте культурной традиции.....	40
Человечков К.А. Формализм и корпоративность как	

характеристики современной духовной культуры.....43

**Раздел 2. История философии и современность.....45**

Brian Glenney. Thomas Reid's philosophy of perception.....45

Абдулин Я.Р. Язык и проблема национальной самоидентификации .....47

Васильева Т.А. Проблема индивидуализма  
в русской философской традиции.....48

Ерофеева В.А. Чувственная философия Л. Фейербаха  
через призму любви.....50

Залещук В.Г. Проблема идеального.....52

Костылев М.И. Два взгляда на природу категорий.....54

Кузнецова А.А. Штирнер и Фейербах: реконструкция полемики.....56

Макаенко Я.А. Постановка вопроса о бытии  
у М. Хайдеггера: античные источники.....58

Меньшиков А.С. К постановке проблемы исследования  
апологетики как жанра.....60

Михайлов И. А.П. Чехов, М. Бланшо, Ж. Деррида,  
Ж. Батай – философы единого языкового пространства.....63

Наумова Т.В. От Канта к неокантианству  
(история развития кантовской философии в Германии).....65

Перевозкина Н.Ю. Аристотель о категории отношения.....67

Трофимцева С.Ю. К проблеме генезиса  
новой методологии западноевропейской  
историософии конца XIX - начала XX вв.....68

Франц С. В. Истоки экзистенциализма.....72

Циплаков Г.М. Становление постклассического  
философского мышления в русской философии:  
Ф. Ницше и А.Ф. Лосев.....77

Черныш А.А. История: способ бытия человека.....80



<b>Раздел 3. Социальная философия в XXI веке.....</b>	<b>83</b>
John Santiago. Social Rationality.....	83
Андриянова Е.В. Г.В.Ф. Гегель - Ж. Батай: проблема интерпретации.....	84
Бельский-И. С. Абсолютные ценности на пороге нового века.....	86
Газиев И.Д. О теории социальных систем Н. Лумана.....	88
Горлова Ю. Гендерная символика в современной западной и российской культуре.....	90
Давыденко А.А. Коммуникация как методология познания.....	93
Зайнуллин Р.Л. Проблема воспитания человека посредством языка.....	96
Кантемиров Е. Экзистенциальный смысл различия друга и врага.....	97
Карлыханова Е.Е. Будущее постмодернизма.....	98
Костина С.Н. Методологические проблемы исследования социальной адаптации.....	101
Кузьминых Л.М. Проблема конца истории.....	102
Куликова А.В. Мифопространство информационного общества.....	106
Логинов А.В. Идеология и проблема единства.....	107
Миронов А.Г. Экономические условия развития высшей школы.....	108
Наговицина И. Мир миров.....	111
Никитина Н.А. Тоска по “дому”.....	113
Новикова О.Н. Я И ничто: частный опыт проживания в эпоху постмодерна.....	114
Петров А.В. Постмодернистская схоластика как тип философствования.....	116
Пузевич Н.Н. Периодизация всемирно-исторического процесса с позиций цивилизационного подхода: проблемы и перспективы.....	120
Сторожева О.В. Политические элиты:	

социально-философский аспект.....	123
Суворова О.Д. Язык: речь и текст.....	124
Чебакова М.В. Философия для детей.....	125
Шаврина Е.И., Шляпников Е.А. Экономика и философия: урок “Софиологии хозяйства” С.Н. Булгакова.....	129
Шуталева А. Мистический опыт: философская деконструкция.....	130
Ярушина М.С. Национально-государственное самоопределение курдов и геополитические интересы России.....	133
<b>Раздел 4. Теория познания и философия науки.....</b>	<b>135</b>
Gustavo Ortiz-Millan. Needs and practical reason.....	135
Thomas Nemeth Solovyov’s Critique of Kant’s Epistemology (Критика гносеологии Канта у Соловьева).....	136
Гилязова О.С. Концепция языка в философии Хайдеггера.....	139
Горинский А.С. К вопросу о философской концептуализации понятия виртуальности.....	142
Корякин А.А. Проблема сущности мира в философии.....	143
Косполова Н.Э. Самоорганизация и троичность.....	146
Нестерова В.Н. Теоретические основы исследований философского наследия М. Бахтина.....	147
Ольховиков Г.К. О философском и методологическом значении логики науки.....	149
Останина С.В. Взаимосвязь исторических и космических событий в творчестве А. Чижевского.....	151
Павлов В.Б. Предсказательная функция научной философии.....	153
Сизых Е.Н. Постановка проблемы гуманитарного познания в философии.....	157

Соложенцев А.В. Проблема взаимоотношения изменения и противоречия в рамках семантики возможных миров.....	160
<b>Раздел 5. Философия политики и права.....</b>	<b>162</b>
Анциферов Н.В. Эквиваленты демократии.....	162
Бабина М.Р. Человек и право: феномен взаимодействия.....	164
Базаров Е.Ю. Тотальность и тоталитаризм.	
Вера как утопия в теории К. Поппера.....	166
Викторов И.Н. К проблеме понимания феномена социальной революции.....	169
Дудкина Д.В. Формирование кадров государственного управления в России в советский период. ....	171
Ежурова Н.Б. Право и христианство.....	174
Коломиец Н.Б. О наказании в праве и об одной из целей права.....	176
Конашкова А. Концепция репрезентативной зрелищности власти в социально-философском контексте.....	177
Коротаяева Е.В. Основные направления формирования методологического инструментария анализа политических явлений.....	180
Лобовиков В.О. Почему своим нужно говорить правду и нельзя врать, а врагам нужно врать и нельзя говорить правду?.....	182
Лобовиков В.О. Почему Бог изгнал Адама и Еву из Рая?.....	185
Метляков Д. О некоторых социально-правовых проблемах русского федерализма.....	188
Морозова О.В. Женщины России на пути к гражданскому обществу.....	191
Неганова И.С. Мифологизированная реальность: предпосылки и механизмы для манипулирования общества.....	194
Старцева Н. Н. Образы власти (Проблемы другой реальности).....	196
Шингарева В.В. Интеллигенция, народ, власть.....	198

<b>Раздел 6. Новый взгляд на философию религии.....</b>	<b>200</b>
Costica Bradatan. Some remarks on the “ends” of the world.....	200
Беляева Е.Б. Тайные общества – сокровищницы эзотерической мудрости.....	203
Борисова М.Б. Слово и бытие.....	206
Крайнова Т.В. Четвертый путь в исследованиях Гурджиева и Успенского.....	208
Кудашев С. Дух соборности и дух личности.....	211
Кузнецова И.И. Икона – явление этического сознания древней Руси.....	213
Литвинюк О.П. Бог и человек в “Толковом Евангелии” Феофилакта Болгарского.....	215
Мажейко К.Н. Завоевание Америк: испанцы ищут основания мировой политической системы.....	218
Останина С.В. В поисках духовных оснований: стоит ли уходить от реальности?.....	221
Подлесная А.С. Благодатное влияние духа о. Иоанна Кронштадского на умы людей.....	223
Потапова Т.В. Религия и форма государственного устройства.....	225
Чернов Л., Наговицина И. Кухня как ритуальное место.....	226
Яковлева Е.А. Онтологическая парадигма в восточной философии (на примере учения Шанкары).....	229

# РАЗДЕЛ 1: ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ И ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ

К.В. Алякина

*г. Самара*

## К ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ ПОНЯТИЯ “КУЛЬТУРНОЕ ГНЕЗДО”

В последние десятилетия внимание многих исследователей направлено на изучение феномена русской провинциальной культуры, ее динамики. Для западных антропологов основой теоретических выводов служило исследование локальных этнических культур. Для российских исследователей культуры, на наш взгляд, важным является изучение местных культурных образований. Методология исследования провинциальной культуры еще не сложилась. Традиционное краеведение дает знания лишь об отдельных, изолированных фактах местной истории, не проясняя специфики феномена регионализма. Большое значение для развития так называемого “нового краеведения” – культурологического краеведения – имеет идея изучения местных культурных гнезд. Хотя понятие “культурное гнездо” вызывает сегодня большой интерес и используется в историко-культурных исследованиях, на теоретическом уровне оно практически не разработано.

Термин “культурное гнездо” был введен российским литературоведом Н.К. Пиксановым. Он обращает внимание на проблемы культурной децентрализации, соотношения в русской культуре центра и провинции. В своей работе “Областные культурные гнезда” он выделяет новый предмет краеведения и культуроведения: местные культурные центры, объединения местных культурных деятелей (Пиксанов Н.К., 1928).

Анализ семантического поля слова “гнездо” позволяет выделить некоторые основные его значения, которые, на наш взгляд, должны учитываться при понимании термина “культурное гнездо”: 1) гнездо как источник формирования чего-либо, как место рождения и воспитания потомков, последователей; 2) гнездо как объединение, тесное единение, место совместного обитания и деятельности группы. Следующий этап составляет осмысление фразеологизма “культурное гнездо”. Здесь мы сталкиваемся с проблемой многозначности понятия культуры. Сам Н. К. Пиксанов понимает культуру прежде всего как просвещение, литературу, искусство. Сложившиеся в современной науке концепции культуры дают

возможность более глубокого осмысления термина “культурное гнездо”. Рассмотрим понятие “культурное гнездо” в свете четырех основных тенденций, выделенных В.А. Консвым в многообразии трактовок культуры (1996).

1) Традиционное определение культуры как “второй природы” позволяет лишь подчеркнуть переносное значение термина “гнездо” и обозначить его принадлежность человеческой деятельности.

2) В рамках антропологической традиции культура понимается как совокупность способов организации жизнедеятельности человека, норм и ценностей определенной группы людей. В центр внимания исследователей попадают различные профессиональные, возрастные, субкультурные группы. Данная традиция дает возможность интерпретации “культурного гнезда” в терминах социологии культуры как особой субкультуры внутри местной культуры. Субкультурный характер “культурного гнезда” подчеркивает и Пиксанов. В его понимании “культурное гнездо” - не просто вся местная культура. Культурным гнездом он называет не механическую совокупность культурных явлений и деятелей, а их тесное единение между собой, некоторое органическое слияние. “Культурное гнездо”, считает Н.К. Пиксанов, должно обладать тремя постоянными признаками: определенным кругом деятелей, постоянной деятельностью и выдвижением питомцев.

3) Следующая тенденция видит в культуре творческую способность, свойственную человеку. Активная деятельность, творчество членов культурного гнезда является основанием осмысления его как социокультурного явления. Творческая активность становится условием становления “культурного гнезда” как культурной системы, особого культурного пространства в рамках местной культуры.

4) В тенденции, связанной с семиотическими концепциями, культура характеризуется как знаковая система. Как любая культура, субкультура участников “культурного гнезда” образует определенную систему знаков, которая служит средством сохранения предшествующего культурного опыта и передачи смысла. Процесс образования культурного гнезда можно обозначить как процесс формирования “локального текста” – текста “локального культурного организма” в рамках местного культурного текста (Абашев В.В., 1996).

Наиболее продуктивным представляется понимание культуры как смыслополагания человека (Великовский С.И., 1989). Отмечается, что смысл – фундаментальная характеристика мира культуры (Голенков С.И., 1996). Деятельность членов “культурного гнезда” сознательно направляется на социокультурное творчество, на выявление нового в

смысловом мире культуры.

Таким образом, можно выявить следующие характеристики “культурного гнезда” как особого типа общественного объединения, которые могут стать основой для его определения: 1) существование норм и ценностей, общих для членов группы – наличие субкультуры; 2) неформальное межличностное общение между членами группы; 3) установка на трансляцию культурных образцов; 4) постоянная деятельность, сознательно направленная на социокультурное творчество, на выявление нового в смысловом мире культуры.

**Е. Бартик**

*г. Екатеринбург*

## **ТАНЕЦ МОДЕРН В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК**

Россия “приучила” мир не только к классическому балету, она подарила миру то, что сейчас несколько неуклюже по-русски называют современным танцем, а по-английски, возможно, еще более неуклюже – *contemporary dances*. Представляется, что удобнее всего называть все то, что скрывается под этим “зонтиком современного танца” – танец модерн. Такое сочетание вызывает адекватные ассоциации: действительно, современный танец появляется в России на рубеже веков в эпоху модерна и возникает из недр классического балета. В качестве вехи на пути танца модерн называют знаменитый этюд Анны Павловой “Умирающий лебедь”, где впервые в строгом балетном искусстве была допущена прямая натуралистическая имитация танцовщицей животного, причем животного не играющего, а умирающего.

Если сравнивать то, что происходит сегодня в российском современном танце и западном, то знаменитый этюд начала века оказывается более близким современному танцу на западе, чем российскому современному танцу. Тогда этот переход от классической хореографии к современной оказался совершенно органичным, и это еще раз подтверждает известный и несколько эпатазирующий тезис о том, что “все новое – это хорошо забытое русское”. Таким образом, плавный и безболезненный “переход” от классического балета к современной хореографии совершился в России в самом начале 20 века!

Драматург из Дании, преподаватель театральной академии в Копенгагене, Клаус Люне, на вопрос об отличиях современного танца в России и Европе, говорит о том, что европейский современный танец имеет более длительную историю, хотя сразу же оговаривается, что это

не совсем верно: русский классический балет трудами таких людей, как Дягилев, Нижинский, Фокин, Баланчин стал “ледоколом” для современного европейского танца. И далее: с 1917 года в России наступила советская эра, когда современный танец не был востребован политическим режимом, вследствие своей “чрезмерной” обращенности к жизни не человека массы, но личности. Это означало, что послевоенный танец 50-60 годов стал строго европейским.

Клаус Люне предрекает русскому современному танцу ведущую роль в “построении нового мышления”, даже новой антропологии, драматургии театрального представления, визуальной концепции в целом”.

Михаил Барышников назван журналом “Ballet International-tanz aktuell” (2/2000) одним из трех великих танцовщиков (Рудольф Нуриев, Наталия Макарова), бежавших из Советской России, но единственным, кто влиял и продолжает реально влиять на развитие американского балета. Впервые приехав в Америку, Барышников был поражен всеми стилями американского танца, но в особенности современным танцем. Именно он, как артистический директор “АВТ” открыл двери современной хореографии. Это позволило Марку Моррису, Кароль Армитэйдж и другим хореографам работать с танцовщиками высочайшей квалификации. Но еще примечательнее история самого Барышникова: он сам, признанный гений классического танца, покинул его совершенно, чтобы заниматься исключительно современным танцем. “Классические” танцовщики иногда позволяют себе обратиться к современному танцу, Барышников же посвятил себя ему полностью. Как истинный поэт в широком смысле слова, Барышников, в поиске новых рифм – ритмов, темпов, движения, обратился к поиску новых форм. Именно в этой сфере Барышников создал свой уникальный стиль в американском балете. Великого танцовщика больше не интересует передача характера в сюжетном балете. Его лучшие работы сегодня – это монологи-признания, в которых он с помощью танца рефлексировал над судьбой художника и смерти как логическом конце земного существования. Статья в целом пронизана глубочайшим уважением к тем русским, которые делали и делают американский танец. Характерно, что заканчивается статья фразой о том, что, если в первой половине века русские привезли балет в Америку, то сейчас происходит скорее культурный обмен – и это притом, что перед этим в статье речь шла о нехватке хороших педагогов, которых американцы вынуждены “выписывать” из России. Чтобы привлечь студентов в хореографические школы в рекламных объявлениях пишут, что в школе занимаются, скажем, “по методу Вагановой”.



В сентябре 1999 г. в Екатеринбурге состоялся фестиваль современного танца “Танцплантация”, организованный Екатеринбургским центром современного искусства. Мы имели возможность увидеть российский современный танец и западный, и сравнить их. Чтобы помочь лучше представить себе российский танец, позволю себе привести еще одну цитату из интервью с Клаусом Люне, который говорил об элементах “ставшего уже историческим, модернизма, таких, как длинные повествования, вплетенные в ткань танца, все в танце пронизано некоторым мистицизмом, духовностью”. В этом смысле, по его мнению, русский современный танец не так рационалистичен, как западный, в котором это рационалистическое начало находит свое выражение в музыке, структуре танца, его хореографическом измерении. В русском танце интересно то, что эти формирующие элементы являются лишь чем-то, что дополняет нечто главное.

Все эти подробные цитаты понадобились для того, чтобы попытаться выяснить, нужны ли зрителю, и если нужны, то какому именно зрителю, “все эти сложности”, связанные с современным танцем: его бессюжетность, иррациональность, абсолютная заикленность на личностной уникальности, причем танцовщик не просто представляет нечто на сцене, он постоянно находится в процессе творчества. По словам московского режиссера и хореографа Саши Пепеляева, современный танец имеет природно-биологическую основу. Он говорит о том, что не существует в природе 30 девушек, которые захотели бы одновременно, совершенно синхронно, поднять, скажем, левую ногу выше головы. Саша Пепеляев говорит о том, что задача искусства – в создании хороших приманок для задавания вопросов, дело не в их решении, а в постановке, которая “цепляла” бы и исполнителя, и зрителя.

Шесть дней фестиваля и полный зал зрителей позволили произвести социологическое мини-исследование, которое показало, что молодая публика более открыта бессюжетности и провокационности современного танца, его “игре без правил”. Для людей более старшего поколения оказалось сложным производить простейшие интерпретации. Им требовались объяснения, почему танцовщицу таскают по сцене за ноги и она не пытается красиво танцевать для зрителей. Приходилось объяснять, что ее, видимо, таскают потому, что она не хочет или не может “ходить” на своих ногах.

Возникает вопрос, откуда может прийти “понимание” такого нетривиального вида искусства, как современный танец? Представляется, что ответ содержится в воспитании привычки к рефлексии. Привычный “язык тела” классического танца не может

помочь и, вероятно, сознательно, “понимать” современный танец. Привычка к рефлексии, понимание языка бессознательного – то, что отличает аудиторию современного танца. В современном российском обществе психологическая культура находится на столь низком уровне, что говорить о взрыве всеобщей любви к современному танцу не приходится: он так и останется искусством для немногих, тех, кто хочет думать.

**Е. Г. Берлянд**  
*г. Екатеринбург,*

## **ТЕАТР - ЗРИТЕЛЬ - ЧЕЛОВЕК**

Современное искусство часто построено на борьбе за зрителя, иногда переходящей в борьбу за потребителя, и усугубившейся с ростом технических возможностей. Сознание человека нашего времени сильно виртуализировано. Он живет в мире телевидения, рекламы, Интернета, действие которых сравнимо с действием наркотиков. В связи с этим люди перестают отличать истинные ценности от суррогата. Поэтому одна из основных задач искусства - вырвать человека из виртуальности и вернуть его в естественный мир, помочь ему найти в этом мире настоящие красоту, любовь, настоящую жизнь.

Искусство - отражение окружающего нас мира (реального и желаемого), пропущенное через призму восприятия этого мира Художником. В более узком смысле оно представляет собой некий эталон конкретного временного отрезка, отражающий те черты и ценности, к которым хотели бы стремиться люди, живущие в это время.

Один из видов искусства - театр. В воспитании зрителя здесь одной из основных задач становится формирование моральных и нравственных ценностей, а также возрождение тех утраченных ценностей, которых так не хватает в современном обществе. Актеру необходимо убедить человека в своей естественности, показать ему, грубо говоря, насколько отвратительно зло и как прекрасно добро. Еще одна задача театра - научить современного человека думать, размышлять, а следовательно, философски относиться к окружающему миру, что очень важно в достаточно сложной современной жизни. Каждый режиссер, актер, да и любой человек, причастный к театральному творчеству, решает эту задачу по-своему. Некоторые стараются приблизить действие к современному зрителю, переводя классические произведения на современный язык, в близкое к нашему историческое время, т.е. создавая “старую песню на новый лад” (один из примеров - современные

версии произведений Шекспира). Это очень хорошо показывает влияние времени на искусство, т.к. эти “переводы” получают новые смыслы, созвучные нашей эпохе, и формируют тем самым целый культурный пласт.

Среди всех театров один играет главную роль в формировании духовных ценностей. Это театр кукол. О нем хотелось бы поговорить особо. Дело в том, что кукла на сцене обладает намного большими способностями, чем живой актер и часто бывает намного убедительнее: ее не сковывают возможности физического тела, земное притяжение и т.п. Поэтому художник кукольного театра должен быть Творцом, а актер - Душой куклы. Одна из версий возникновения театра кукол гласит, что он возник из детской игры. если это действительно так, то здесь мы легко можем увидеть пример того, как взрослые учатся у детей: искусство, созданное детьми, влияет и на взрослых. Они ставят себя на место ребенка и, глядя на мир его глазами, находят решение, казалось бы неразрешимых проблем. Театр кукол всегда был ближе к народу, стоит только вспомнить площадные кукольные представления, балаганы, Петрушку, чтобы убедиться в этом. Народ же часто сравнивается в литературе с детьми и наверное именно эта близость помогла кукольному театру дойти до наших дней, не исчезнув в чопорном аристократическом лоске, а наоборот, сохранив всю свою непосредственность.

Самая главная ценность, которую открывает в человеке театр кукол - духовная свобода. Глядя на марионетку, невольно задумываешься: “А не марионетка ли человек в руках Бога”, не может ли нами манипулировать кто-либо также, как актер манипулирует куклой. Другая версия появления театра кукол - именно стремление человечества показать всю подвластность людей Богу. Это очень хорошо показано в творчестве Андрея Ефимова, и особенно остро чувствуется в спектакле “Иллюзион”.

“Иллюзион” впервые появился в 1993 году под названием “Огни забытого трактира” и первые свои шаги спектакль делал за стенами Екатеринбургского муниципального театра кукол, в маленьком, организованном самим Андреем Ефимовым театре “Иллюзион” и лишь по прошествии некоторого времени спектакль перешел на “большую” сцену. В нем нет единого неразрывного сюжета, отслеживается множество линий, жизней, но в общем-то все они - одна жизнь - жизнь человечества в целом. Актеры же - боги, создающие эту жизнь. Они всегда в тени, но в то же время постоянно чувствуется их присутствие. В действии происходит чередование жизни и театра, время от времени возникают маленькие балаганчики в которых играют маленькие

кукольные актеры и сразу вспоминается Шекспир: “Весь мир - театр...”.

“Иллюзион” - представление труппы бродячих актеров. Они - противоборство иллюзии и реальности. Куклы для них - партнеры и в то же время дети, которых они отпускают в большое плавание по морю жизни, за чью судьбу они переживают, но вмешиваются лишь в крайнем случае. В представлении несколько раз фигурирует монолог Гамлета “Быть или не быть”, как и весь спектакль, в исполнении кукол он обретает такую глубину, какую под силу передать, пожалуй не каждому “живому” актеру. Когда куклы, такие разные - маленькие и большие, начинают рассказывать тебе о жизни, понимаешь, насколько условны все наши “земные” понятия, определения жизни и смерти, души и тела, материального и нематериального.

Философским рассуждениям также немало способствует классическая музыка. Достаточно просто услышать произведения таких великих композиторов, как Бах или Шопен, и уже что-то наталкивает на мысли о сущности бытия, а в сочетании с потрясающими куклами, которые без малейшего труда делают все то же, что и живые люди, живут собственной жизнью, а ко всему этому еще и ведут философские рассуждения, возникает ощущение мелочности человеческого существования, его конечности, как чего-то материального и вечности того, что кажется многим из нас иллюзорным - души.

На вопрос для какого возраста предназначены его спектакли, Андрей Ефимов отвечает, что старается сделать их многоуровневыми, интересными как детям, так и взрослым. Надо сказать, что ему это удается, хотя, на мой взгляд, “Иллюзион” все же более “взрослый” спектакль. Для детей - это больше похоже на череду весьма забавных сценок, которые исполняют достаточно необычные, очень живые, непохожие друг на друга куклы. Для взрослых же это, как уже упоминалось, философский спектакль. “Иллюзион” в данном случае название более подходящее, чем “Огни забытого трактира” потому что на протяжении всего представления речь идет о границе между иллюзией (кажущимся) и реальностью (настоящим), точнее о поиске этой границы.

Граница между иллюзией и реальностью иногда представляется нами как граница между жизнью и смертью, но где здесь реальность, а где иллюзия? После спектакля возникает впечатление, что иллюзия - именно наша жизнь, точнее даже не иллюзия, а “иллюзион”, смена ярких, красочных картинок. Этот спектакль нельзя просто смотреть, его надо разгадывать, расшифровывать. И это лишь один из примеров серьезности кукольного театра.

В заключение хотелось бы сказать, что истинный театральный

Мастер не тот, кто сумел завлечь зрителя на свой спектакль, а тот, кто своим творчеством задевает струны человеческой души таким образом, что из зрительного зала человек выходит немножечко другим, унося с собой частичку творчества. И именно от того, насколько глубоко расположится эта частичка зависит и то, какие ценности сформируются в человеке под влиянием театра.

**С. А. Брызгунова**

*г. Екатеринбург*

## **ИГРОВАЯ КОНЦЕПЦИЯ В КУЛЬТУРЕ XX ВЕКА**

Одной из известных культурологических концепций нашего времени является концепция игровой культуры. Различные версии обнаруживаются в творчестве Е.Финка, Х. Ортеги-и-Гассета, Г. Гадамера, Й. Хейзинги и других культурологов.

Так, например, Х. Ортега-и-Гассет, являясь критиком массовой культуры, захлестнувшей Европу в нынешнем столетии, противопоставляет ей подлинную “живую” культуру, которую человек делает личным достоянием, обращаясь к ней в силу спонтанной внутренней потребности. Характеристика «живой» культуры созвучна критериям игры Й. Хейзинги. Сущность культуры, по их мнению, составляет спонтанность и отсутствие прагматической установки. Из конкретных элементов такой культуры складывается “элитарный” пласт культурного процесса, противостоящий натиску массовой культуры.

Другой известный ученый Е. Финк рассматривал игру как важный феномен человеческого бытия в числе четырех других - смерти, труда, господства и любви. В отличие от Й. Хейзинги, Е. Финк считает игру важным способом реализации человеческой деятельности, не свойственной животному миру. Фантазия, как способ оперирования воображаемым, присуща только человеку. В игре, основанием которой служит фантазия, он реализует высокие духовные потенции. Так происходит возвышение человека над природой и рождение культуры.

Л. Мэмфорд, поддерживая Й. Хейзинги, акцентирует и развивает тезис - возникновение культуры на основе игры, - и находимое им в материале, анализируемом Й. Хейзинга, “подтверждение предположения о том, что игра скорее, нежели труд, была формирующим элементом человеческой культуры”, что человек “зadolго до того, как он достиг мощи, чтобы изменить окружающую его природную среду, создал в миниатюре окружение - “в виде символической области, сферы игры” [Й. Хейзинга. Homo Ludens. М., 1992., с. 16].

Г. Маркузе, в этом же направлении утверждал приоритет игры, воображения, свободно принятых правил, обусловленных сторонами человеческой природы, как эротическое чувство, потребность художественной деятельности. Противопоставлял естественное игровое начало авторитарному принуждению со стороны организационных структур государства.

Игровая концепция нашла себе место и в области психологии. Известный психолог Э. Берн предлагает свою версию игры. Э. Берн полагал, что каждый человек имеет свой жизненный сценарий, модель которого намечается в ранние детские годы. В соответствии со своим жизненным сценарием люди играют в различные игры, которыми заполнена в основном вся жизнь человечества.

Таким образом, игровой принцип использовался исследователями при решении общетеоретических вопросов философии, культурологии, психологии и социологии.

**Е.М. Горбунова**

*г. Екатеринбург*

## **“НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК”: ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕИ СВЕРХЧЕЛОВЕКА В РОССИИ НА РУБЕЖЕ XIX-XX ВЕКОВ**

Россия на рубеже XIX-XX веков являлась одним из крупнейших центров европейской цивилизации, где развивались самые современные направления наук и искусств. Для русской литературы, философии, художественной культуры тех лет характерно тесное сотрудничество с интеллектуальной жизнью Европы. Происходил процесс активного взаимовлияния идей, людей, эпох. Это время, когда менялись и представления человека о предельных основах бытия. Религия, мораль, право - то, что на протяжении тысячелетий “приводило в порядок” как индивидуальную, так и общественную жизнь человека, более не справляются со своими традиционными функциями. На поверхность выходят те науки, главная задача которых - реальное изменение человеческого существования.

В начале XX века среди русских философов, художественной интеллигенции можно наблюдать тенденцию повсеместного увлечения идеей о наличии в человеке второй, подлинной реальности, которая скрывается за обыденной жизнью, являясь одновременно ее (первой реальности) незримым основанием и от степени познания которой зависит счастье каждого из нас. Эту проблему - проблему обоснования обыденной жизни раньше и острее других сформулировал Ф.Ницше,

учение, взгляды которого в течение нескольких десятилетий определяли духовную жизнь Европы. Что касается России, то философия Ницше оказала творческое воздействие на все сферы духовной жизни той поры и оставила такой глубокий след в истории российской мысли, что можно с уверенностью говорить о существовании особого “ницшеанского” пласта отечественной культуры. Однако восприятие идей Ницше в отечественных интеллектуальных кругах было неоднозначным. Важно отметить лишь то, что философия Ницше, какую бы интерпретацию она не получала, вдохновляла на поиск новых ценностей, на экспериментирование в различных сферах деятельности: литературе, музыке, философии, живописи, науке. В атмосфере, когда позитивизм почти утратил свою популярность, а теория основоположников марксизма только завоевывала позиции, огромное внимание в среде русской интеллигенции уделялось проблемам человека и тем ценностям, которые с ним непосредственно связаны: свобода, творчество, религиозные искания. Но не только идейный вакуум, но и незаурядный литературный талант Ницше способствовал распространению его философии в России. Вот лишь некоторые из тех, чье творчество связано с учением Ницше: Вл.Соловьев, Л.Шестов, З.Гиппиус, Д.Мережковский, Н.Бердяев, теоретики русского символизма - А.Белый, Вяч.Иванов, а также М.Горький, В.Маяковский, В.Луначарский.

Особенно популярными были те идеи, которые касались проблемы переоценки ценностей, презрения к обыденной жизни, но буквально заволаговывала всех проблема сверхчеловека. Если для большинства европейских читателей слова Ницше “человек есть то, что следует преодолеть”, “человек есть мост к сверхчеловеку” были изысканной метафорой, то в России учение Ницше о сверхчеловеке превратилось в практическое руководство по его созданию. Реальный человек становится лишь средством для построения человека будущего, который единственный и сможет овладеть той скрытой реальностью, сверхстихийей, которая управляет нашими действиями. Средства для перевоплощения человека в сверхчеловека предлагались всевозможные - политические, эстетические, научные, мистические, педагогические.

Одна часть российской интеллигенции ограничивалась теоретическим обоснованием данной проблемы. Православные философы, начиная с В.Соловьева, призывали строить Царство Божие на Земле, переделывая тварного человека. Идеалом Соловьева предстает богочеловек Иисус, победивший смерть телесным воскрешением.

Мечтой о “новом человеке” был одержим и Вяч.Иванов: человека будущего он понимал как соборную личность, близкую древнегреческому

богу Дионису.

Но если это лишь попытки теоретического обоснования “нового человека”, находились и те, кто пытался создавать такого человека непосредственно своими руками. Например, в эти годы возникает специфическая советская наука - педология - наука, разработавшая особые методы переделки человека еще в детском возрасте. Ребенок является тем материалом, который наиболее пригоден для “лепки”, в нем нет ничего натурального, он весь погружен в окружающую его среду и формируется под влиянием культуры, науки, общества.

В 1903 году появляется статья А.Белого “О теургии”, где он говорит о том, что для совершения подвига преображения мира, человек должен переродиться духовно, психически и физиологически.

Чета Блоков проверяла на себе идею В.Соловьева о сверхчеловеческой любви. Практическое избегание сексуальных отношений во имя “белой любви” привело к взаимным изменам и тяжелому конфликту. Характерно, что мало кто задумывался о механизмах такого переустройства человека, а тем более о его последствиях.

Идеи, питавшие взлет русской культуры в начале столетия, идеи о необходимости и возможности формирования нового человека во имя его блага, стали причиной ее падения после 1917 года. Одна и та же эпоха, одни и те же идеи оказались ответственны и за удивительные достижения, и за невероятные ошибки человеческого духа.

**Н.Э. Косполова**

*г. Тюмень*

## **НЕКОТОРЫЕ ФАКТЫ ПРОЯВЛЕНИЙ САМООРГАНИЗАЦИИ В ИСКУССТВЕ**

Рассмотрение проблемы самоорганизации в сфере культуры - явление своевременное. Не прибегая к рациональному тестированию объектов культуры на тождественность их открытым системам того или иного типа, тем не менее, требуется уяснить, что тенденция процессуального видения мира как в направлении будущего, так и в переосмыслении прошлого актуализирует действительность на новом этапе. И с позиции новых теорий современности, и с позиций всего масштаба теорий самоорганизации. Это касается и сферы искусства, хотя акценты в проблематике открытых систем ставились до определенного времени в основном на процессах стабильности и нестабильности в философии, физике, биологии, экономике и некоторых



социально-исторических дисциплинах.

Вся система культуры – как знаковая, символическая саморазвивающаяся структура – предполагает и саморазвитие отдельных элементов. Внутри достаточно широкого спектра проблем культуры как саморазвивающейся системы существуют и лакуны, которые, возможно, находятся на данный момент в области литературоведения, музыковедения, музееведения, искусствознания, религиоведения. Поэтому ряд выбранных фактов проявлений самоорганизации в искусстве и культуре: сложение иконографического сюжета и трансформация его символики; развитие конкретного литературного произведения как версии открытой системы; сложение определенной музейной экспозиции как саморазвивающегося объекта с внутренними комплексами – сравним, например, с принципами саморазвития фрактального кластера. Синергетика уже представила ряд подобных опытов попытки изучения поведения открытой системы, когда используется принцип смежной, а иногда и несмежной специфики, отрасли, зоны действия синергетических законов: скажем, точка бифуркации становится необходимой сразу в нескольких аппаратах исследования: например, в теории причинности В.П.Гоча, в астрономии и химии, психологии и математике.

Еще в системе мифологических представлений, в “Диалектике мифа” Лосева при рассмотрении им стадий обозначения символа мы встречаемся с точкой замедления процесса, с началом поворота его как бы в себя, вовнутрь, что автор совмещает с понятием сигнификации символа. Процесс обозначения в символе как бы вырастает, становится, осуществляется на основе вариативно оформленной программы. Любопытно, что этот процесс рассмотрен впоследствии как диссипативный И. Пригожиным, а также учтен Г. Хакеном (в отношении странного аттрактора) и переосмыслен в плане систем симметрии Б. Мандельбротом. Следовательно, переходя от логики точки бифуркации к системе кластера и фрактальному представлению в целом, можно по-новому объяснить процесс сигнификации в мифе, а также сложение определенных изобразительных систем.

Рассматривая как самоорганизующуюся структуру определенное произведение, прежде всего важно выделить его элементный состав, выделить планы, в которых будет происходить вариативное развитие, и, вероятно, принципы продвижения этой вариативности. Причем одним частным элементом данной системы будет главный герой, другим может быть среда, и тогда соприкосновение с нею и составит предмет изучения данного произведения как саморазвивающегося объекта. Возможна и

другая логика: когда элементами, скажем, являются несколько героев. И тогда дерево их равноправных взаимоотношений составит другой тип открытой системы. Приемлемо также рассмотрение саморазвития сюжета, на что обратил внимание Илья Пригожин и что рассматривается им скорее как драматургия процесса.

Перспектива рассмотрения литературного произведения как открытой системы сама по себе многовероятностна и одним из интересных типов такой системы будет тип открытых концов. Такое определение уместно, имея в виду герменевтически открытую возможность толкования завершения, кульминации сюжета. Многовариантность используется как частно применяемый метод в фантастике, яркий пример – “Звездные дневники Ийона Тихого” Станислава Лема, где вариативную форму принимает ВРЕМЯ, и многовариантность быстро переживает становление, реализуется и материализуется в виде нескольких встреч героя с самим (или даже самими) собой. Пример открытой системы встречается и в “Солярисе”, где такая система представлена в образе мыслящего океана. Океан Лема – сам по себе – блестящее оформление идеи открытой системы. С его уникальной и естественной способностью отвечать опять-таки материальным оформлением на возникновение теоретических конструкций: памяти героев. Герой при этом становится неким подчиненным элементом, подчиненным даже по отношению к своей памяти. Режиссер А.Тарковский внес в этот литературный комплекс идею открытого финала. Его режиссерский ход является по существу настоящим герменевтическим многоголосием, так как нет и не может быть единого прочтения идеи финала. Тарковский позволил существовать взгляду как извне – на открытую систему – так и изнутри ее. И приблизил максимально зрителя к герменевтическому акту одновременного созерцания на предмет, на область его приложения в среде и на возможную компенсацию как присутствия так и отсутствия данного предмета в среде. То есть, Крис, идущий вдоль застывшего пруда своего детства к дому отца, уже не существующего реально на земле, но материализованного в пространстве и времени Соляриса, внедрен по принципу открыто-системного вмешательства в новую, только что созданную среду, доступную в определенной степени для его понимания, но по - настоящему могущую быть оцененной лишь самим Солярисом. Или - по велению режиссера – оцениваемую зрителем, адресованную ему.

Синтез литературного проявления открытой системы с кинематографическим, как видим, дал возможность проявиться новым

качествам вариативности как ее свойства.

Концепция героя, задуманного по принципу открытой вариативности, и модель развития сюжета составляют уникальный комплекс в произведении А. и Б. Стругацких “Жук в муравейнике”. Идея самоорганизации как совокупность необходимых и достаточных условий существования открытой системы проявлена уже в символическом названии произведения. Но читателю до самого конца предстоит осуществлять связь образности из мира насекомых с макроструктурами человеческого сознания и суперсистемами Странников. И каждый из этих комплексов – ступень к пониманию общей структуры и ритма саморазвития идейно-образной системы “Жука в муравейнике”. Стругацкие уже в литературной основе осуществили принцип открытого финала, когда присутствует та самая кажущаяся неопределенность, могущая быть трактованной как герменевтическая загадка, которая подобна одновременному звучанию сочетаемых по определенным законам нот (аккорд) либо осуществленной вариативности фуги. Не совпадая с архитектурными системами Г. Гессе (“Игра в бисер”) или Х. Борхеса (“Вавилонская библиотека”, “Циклическое время”), построенными по принципу фуги, “Жук в муравейнике” – самостоятельная форма принципа самоорганизации в литературе, т.к. помимо вариативности происхождения героя – Льва Абалкина - вариативен и открыт конец его земного существования. Здесь уместно отнести вид открытой системы к фрактальному распределению, когда совокупность точек бифуркации дает возможности многомерных переходов состояний, коэволюционно связанных друг с другом либо входящих друг в друга, трансформируясь в зависимости от среды, которой может оказаться “соседний” кластер. Тайна как категория в данном случае вводится в оборот открытых систем в литературе именно благодаря структуре кластера, допускающей целые системы пустот. А творчество читателя становится в случае “Жука в муравейнике” одним из возможных проявлений реакции среды на творчество автора – на действие системы в среде.

Традиционным примером проявления фактов самоорганизации в искусстве является саморазвитие сюжета иконографии. Причем вариативное распределение происходит по принципу, соотносимому не с типом фрактального кластера, как это имело место в рассмотренных примерах, а, скорее, с типом системы “дерево”, либо с тем фракталом, пример которого рассматривается в геометрии троичных систем - начальной фазе “ветвления” фрактала либо дерева.

Таким образом, системообразующее начало в развитии сюжета

иконографии – принцип троичности. Принцип троицы, что проистекает из логики иконописания, когда единое равнозначно троичному при равновесии всех трех составляющих. Сложившись к XV веку как принцип объединения, сюжет Троицы поднял до новых высот идею согласия и соподчинения; существования многого в едином. Этот же принцип позволил “делиться” многим первоначальным канонам изображения Богоматери, к примеру, – на три равноподвластных типа. На русской почве это ярко проявилось в предпочтении “Оранты”, “Умиления” и “Одигитрии” другим изводам, происходящим из Византии. Но единичный случай троичного деления сам по себе – еще не открытая система. Отметим же исторический факт аналогичного деления Урало-Сибирского извода сюжета “Не рыдай Мене, Мати...”, который также переживает троичное распределение – на типы “Не рыдай Мене, Мати...”-“Умиление”, “Не рыдай Мене, Мати...”-“Одигитрия” и “Не рыдай Мене, Мати...”-“Оранта”, встречающиеся как в Невьянских письмах, так и в сибирских краснушках, можно вывести закономерность саморазвития этого извода. Таким образом, троичное распределение, повторяющееся на каждом новом уровне “дерева” сюжетов, возможно, является предпосылкой всеобщей самоорганизующейся системы сюжетов в иконописи, которая, учитывая вариативный характер осуществления определенных “ветвей”, могла быть и не прочитана до определенного времени.

Персонафикация троичности как азов открытой системы происходит в данных сюжетах на нескольких уровнях, не исключая явлений соподчинения, подчинения, изоморфизма, распределения, обмена, диссипативной и кооперативной организации. (Это прослеживается как в плане композиции – где “младший” сюжет “Не рыдай Мене, Мати...” стремится пройти все уровни “старшего”, или основного, матричного сюжета, состоящего из канона Одигитрия-Оранта-Умиление, – так и в религиозно- философской символике). Основываясь на предположении, что открытая система – это совокупность изолированных и неизолированных, подчиненных законам нелинейной математики процессов, приводящих к значительным качественным отклонениям от первичного состояния, имеющих тенденцию к упорядочиванию, не исключающему многовариантность, самоподобие, диссипативное распределение, кооперативность, обмен и т.д., можно сделать заключение, что рассмотрение явлений самоорганизации в искусстве требует того же методологического подхода, что и в молекулярной физике, химии и социальных науках. Что необходимость подобного анализа – факт очевидный и в будущем способный реализоваться как в

традиционных формах, так и в русле синтеза науки, искусства и других сфер человеческой деятельности.

**Е.В. Кузнецова**

*г. Екатеринбург*

## **ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА В ЛИТЕРАТУРЕ ПОСТМОДЕРНИЗМА (НА МАТЕРИАЛЕ ПРОЗЫ ИГОРЯ КЛЕХА)**

В нашей работе мы обратились к проблеме субъекта в литературе постмодернизма. Этот вопрос представляется нам особенно важным, так как именно в субъекте, в его сознании отражаются наиболее яркие черты этого литературного направления. Выбор именно этого автора неслучаен, так как в рассказах И. Клеха отразились наиболее яркие особенности постмодернистского мышления.

Обратимся к определению понятия “постмодернизм” и его рассмотрим его основные особенности. Постмодернизм – это не фиксированное хронологически явление, а некое духовное состояние. Появление этого понятия следует отнести к концу 60-х годов XX века. Умберто Эко выделяет две основные идеи постмодернизма:

- 1) Сюжет может возродиться под видом цитирования других сюжетов.
- 2) В этом цитировании будет меньше конформизма, чем в цитированных сюжетах.

Можно выделить и другие особенности постмодернизма: скепсис по отношению к идее первородства, оригинальности; отказ от представления о художнике как творце; стирание различий между “высокой” и “массовой” культурой и т.д.

Культурная ситуация, обозначаемая как “ситуация постмодерна”, имеет ряд социальных, эстетических и интеллектуальных параметров. Ключевой формулой для характеристики этой ситуации стало “исчезновение социального” (Бодрийяр). Под этим выражением имеется в виду утрата, растворение (и в этом смысле – исчезновение) универсальной среды, в прежние эпохи служившей эстетическим оправданием человеческой деятельности и обеспечивавшей интересубъективность взаимодействия людей. Событие, которое переживается не в некотором интересубъективном пространстве, а на экране телевизора или компьютера, теряет свою событийность. Доступ к культуре более не опосредуется ни в пространстве, ни во времени, её произведения становятся объектами пассивного созерцания; культурная деятельность утрачивает своё коммуникативно-практическое измерение,

обретая характер вторичного репродуцирования внешнего мира.

Кроме того, “исчезновение”, или “конец социального”, о котором говорит Бодрийяр, означает исчезновение связующих общество культурных скреп; “субъекты социального действия превращаются в результате в изолированные социальные атомы”. В этой связи теоретики постмодернизма ведут речь о фрагментировании субъекта. Индивид превращается современными технологиями массовой коммуникации в плоскость, “на которую масс медиа могут нанести любую запись”. Фабрикуемая средствами массовой коммуникации фиктивная действительность в такой мере вытеснит реальность, что индивиды перестают чётко различать грань, отделяющую “реальное” от “символического”.

Сознание субъекта в постмодернизме представляется фрагментарным, раздробленным. “Я” индивида дробится до бесконечности, при этом каждая из частей может трансформироваться в другую.

Нам представляется, что структура сознания субъекта в постмодернизме складывается из осмысления времени, пространства, героя и самого себя.

1) Осмысление субъектом времени, в котором заключена ситуация действительности.

Время в тексте может быть конкретным и абстрактным. В постмодернистских текстах конкретное время встречается очень редко. Выражается оно с помощью слов с временной семантикой (“Промаявшись с полчаса...”), конкретных дат; может быть указано время года (“За окном шёл снег...”). Временные отношения выражаются во времени глагола.

Чаще всего в постмодернистских текстах выражается время абстрактное: “Сто лет своей жизни не задумывался он, пока не застыл поражённый перед смыслом этих увиденных вдруг вещей...” Это – особенность мышления индивида в постмодернизме, для него важно показать момент времени протяжённый, который указывал бы на причастность человека к вечности.

Но, встретив в таком тексте указание на конкретное время, мы понимаем, что оно в любой момент может трансформироваться в абстрактное. И если субъект считает, что в этот момент идёт снег, это ещё не значит, что в реальном мире зима. В постмодернизме время реальное и время, в котором находится субъект, никогда не совпадают, могут быть лишь точки их пересечения.

2) Пространство в литературе постмодернизма. Оно всегда представлено в определённый отрезок времени, это статичное пространство. Обычно очень редко представлено повествование, субъект речи использует для изображения этого пространства такой тип речи, как

описание.

“Голова была как гулкая пустая квартира, в которой нет никого и никто не придёт. Он бродил по постылым комнатам своего ума, где все двери открывались вовнутрь, никак не находя наружной двери, выводящей из лабиринта бессонницы в разреженные области сна”.

Пространство здесь – это пространство “интеллектуальное”, но не реальное, оно существует только в сознании субъекта речи.

3) В литературе постмодернизма субъект (автор) и объект (герой) часто имеют между собой очень тонкую, прозрачную границу и могут переходить из одного в другое. Субъект может быть одновременно и объектом, он может переходить из одного состояния в другое и таких переходов в тексте может быть несколько.

“Так. Боже, как здесь опасно. Надо поскорей выбираться отсюда. Я не видел ничего и не помню. Скорей. Скорей!” – он встал со стула, напрягшись как атлет, и, крадучись, на цыпочках стал пробираться в спальню. Аккуратно прикрыл дверь. Щёлкнул выключателем и на ощупь, – прочь, прочь, скорее, – контролируя вестибулярный аппарат касаниями пальцев о стенку, добрался, наконец, до кровати и шмыгнул к жене, назад, под одеяло. Только здесь он с облегчением вздохнул. Фу! На этот раз, кажется, пронесло”.

Субъект в ситуации постмодернизма не может ни на что положиться: время не может быть конкретным, так как индивид зависит не от реального времени, а от того времени, которое существует в его голове и от этого временные границы происходящих событий размываются, становятся нечёткими; минута может длиться вечность и, когда человек возвращается в реальный мир из мира своего ума, он попадает не в то же время и пространство, из которого вышел несколько секунд назад. В этом мире нельзя положиться даже на привычные домашние вещи, так как они не то, что кажется и очень часто враждебны человеку. Так, полотенце – уже не полотенце, а средство для перевязки ран, духовка – не духовка, а “помесь субмарины с крематорием и газовой камерой – с припавшим к стеклу (то ли в нём отразившимся?) лицом капитана Немо”. И сам субъект – не одно лицо, а несколько сходных с ним объектов. В постмодернистском пространстве нет простоты, всё взаимосвязано друг с другом, и, при кажущейся раздробленности мышления субъекта, – это целостный образ современного индивида, осмысляющего всю предшествующую культуру, перерабатывая её в соответствии с настоящим моментом времени, с современной культурной ситуацией.

## СИМВОЛИЧНОСТЬ МУЗЫКИ

Музыкальной системе присуще наличие структур разного рода: как материальных, так и идеальных. Музыкальное произведение существует в материальной форме в виде нотной записи и акустических процессах, а также в идеальных формах в сознании композитора и слушателей (как профессиональных музыкантов, музыковедов, критиков, так и любителей музыки). Этот ряд правомерно дополнить фигурой исполнителя, выступающего под час в роли интерпретатора. Музыкальное произведение – “идеально-материальная система, находящаяся в динамике” [1, с. 19]. Но следует отметить, что может быть составлен своеобразный “словарь эпохи” (Б. Асафьев), “словник” каждого языка и “раскрыты присущие ему правила конструирования целостных художественных предметов. В последних наличествует, кроме инвариантных элементов и свои особенные, даже уникальные – мобильные” [1, с.18].

Общепризнанно, что знаки и знаковые системы играют важную роль в человеческой жизнедеятельности. В современной науке сложилось богатое представление о знаках, существует множество определений этого полифункционального явления. В данной статье под знаком понимается предмет, замещающий другой предмет и служащий для получения, хранения и передачи информации. Мир музыки, с его богатством и многогранностью доносит до нас информацию посредством сложной системы знаков (иконические, знаки-индексы, знаки-символы).

Музыкальный язык – это сложившаяся в процессе исторического развития музыки совокупность музыкальных средств, обладающая многоуровневой структурой, рассматриваемая как общее достояние культуры. Это особая система знаков.

В процессе развития языка музыки за музыкальным знаком закрепляется определенное значение. Содержание музыкальных знаков носит кумулятивный характер, т.е. элементы нового знания соотносятся с накопленной ранее информацией.

Каждый музыкальный знак соотносится с тем или иным предметом. Знание того что он обозначает является кодом. Язык является кодирующей системой, предназначенной для передачи



информации. Музыкант-профессионал, проникая в известный ему код языка музыки свободно оперирует им, адекватно воспринимая звучащую ткань, благодаря багажу жанровых ассоциаций.

Музыкальные знаки можно подразделить на следующие виды:

- *знак звука* - музыкальные звуки и их целостные образования, т.е. звуки, извлекаемые вокально и при помощи музыкального инструмента;
- *особые знаки* (обозначение самих знаков – нотная запись, например, высота, тембр, громкость, динамика, агогика);
- *синтетический знак* (музыкальное произведение как знак, как особое синтетическое образование).

Отдельно взятый звук или их сочетание нельзя назвать знаком, потому что знаком становится тот или иной звук, сочетание звуков в зависимости от места в системе выразительных средств. Их устойчивость значений относительна. Например, интервал нисходящей малой секунды является интонацией скорби, печали. Ту же семантическую нагрузку может нести и интервал восходящей секунды.

Любой знак в потенциале может стать символом. Музыкальные знаки становятся таковыми в процессе их развития (гимн становится символом родины). Иногда термин *символ* используется исследователями как синоним знака.

В искусстве символ понимается как образ, взятый в аспекте своей знаковости, он есть знак, наделенный неисчерпаемой многозначностью образа, бесконечными смысловыми возможностями.

Символ не является застывшей схемой, он изменчиво многослоен, общепризнанно, что его смысл можно понять в соотнесении с его дальнейшими символическими сцеплениями. Он реально существует внутри человеческого общения, передавая информацию не прибегая к прямому изображению, воздействуя на эмоциональную сферу субъекта, включая механизм ассоциаций, позволяющих понять содержание.

На каждом этапе музыкальной деятельности информация проходит определенную стадию. На этапе создания музыки композитором происходит обработка информации и ее преобразование в графические знаки, знаки естественного языка. На этапе восприятия важны индивидуальные особенности воспринимающего: навыки слушательского опыта музыканта, богатство ассоциативного фонда, специфический опыт духовной деятельности субъекта. На этапе воздействия информация через музыкальный символ отсылает к чувственному содержанию предмета.

Таким образом, музыка представляет собой особый знаковый мир,

в котором музыкальный образ существует через систему музыкальных знаков и создается при помощи этих знаков.

**Н.Н. Мамаева**

*г. Екатеринбург*

## **МИФ О ТОЛКИЕНЕ (ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТВОРЧЕСТВА АНГЛИЙСКОГО ПИСАТЕЛЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ КРИТИКОЙ)**

Писатель, создавший одну из наиболее интересных и глобальных мифологических систем нашего столетия, сам теперь уже стал мифом. И как любой миф, он нуждается в своём исследователе.

Профессиональные филологи за редким исключением удивительно единодушно игнорируют факт существования творчества Толкиена. Апенко Е.М. и Лихачева С., опубликовавшие свои статьи в “Литературном обозрении”, лишь фиксируют тот факт, что творчество Толкиена опирается на миф и эпос и, прежде всего, на германо-скандинавскую и кельтскую мифологические системы. Рассуждение верное, но уж слишком поверхностное. Другие исследователи упорно пытаются обнаружить в творчестве Толкиена элементы мистицизма, вплоть до сравнения его философии с философией Д. Андреева и (Антонян Т.) и Борхеса (впрочем, К. Кобрин начинает свою статью весьма оригинально: “Как мне кажется, писать тут не о чем. Неизвестно даже, знал ли Толкиен о существовании Борхеса”). Впрочем, рассуждения Кобрина не лишены остроумия, в отличие от рассуждений некоторых других авторов, которые, похоже, задались главной и единственной целью - поразить читателя оригинальностью своего мышления: Кошелев С. видит во “Властелине колец” критику техногенной цивилизации, Хоббитанию сравнивают с Советским Союзом (!), наконец, Иваницкая Е. критикует Толкиена за отсутствие реализма и серьёзной проблематики, ухитряясь путать жанры мифа с жанром боевика. Похоже, единственными, кому удалось понять Толкиена, являются его почитатели и организаторы толкиеновских игрищ (Жуков Б., Жукова Н., Рубинштейн Ю., Прохорова Н.). Они не претендуют на глубокий философский, филологический или культурологический анализ текста, но они и не пытаются увидеть в нём то, чего в нём нет. Удачной попыткой анализа творчества Толкиена можно считать и статью Курицына В. “Мир спасёт слабость” (“Дружба народов”).

Поражает стремление даже серьёзных филологов отнести творчество Толкиена к жанру фэнтези. Несомненно, Толкиен является

создателем этого жанра, но сам к нему ни в коей мере не принадлежит. Утверждение это вовсе не так парадоксально, как кажется. Совершенно очевидно, что Достоевский написал первый русский детектив, а Гоголь являлся родоначальником фантастики. Но, тем не менее, определить “Преступление и наказание” как детективный роман, а “Вечера на хуторе близ Диканьки” как фантастическое произведение - значит обнаружить своё глубокое литературное невежество. Знание этих фактов может многое дать для анализа особенностей жанра детектива и фантастики, но ничего не даст в плане понимания творчества Достоевского и Гоголя. Знание творчества Толкиена может помочь анализу генезиса жанра фэнтези, но изучение фэнтези ничего нам не даст для понимания творчества Толкиена.

Достоинство изумления то единодушие, с каким все исследователи игнорируют высказывание самого Толкиена, что он сочинял фэери и никогда не пытался создать ни мистическое, ни аллегорическое произведение: “Сверхъестественное можно применить к фэери, если только рассматривать приставку “сверх” как чисто грамматическое выражение превосходной степени” (Толкиен Дж. Р. “О волшебных историях”).

Нас, как всегда, подводит незнание традиций. Толкиена противопоставляют всей литературе XX века, а между тем, его “Властелин колец” блистательно завершает вековую историю английской литературной сказки. Да, конечно, мы только в начале 90-х годов познакомились с творчеством К. Грэма, Э. Несбит, Дж. Макдональда и других. Но ведь сказки Р. Киплинга, Дж. Барри, П. Трэверс давно уже были известны и нашему читателю, и нашему критику. Трудно было не заметить очевидного. Например, явного сходства “Книги джунглей” Р. Киплинга и “Властелина колец” Дж. Р. Толкиена. В обоих случаях мы имеем эпическое повествование, основанное на древнем мифе. Совершенно очевидно и сходство героев, изначально чуждых этому миру, но тем не менее призванных его спасти. Удивительно, почему восхищаясь миром Толкиена, никто не пытается сравнить его с миром Памелы Трэверс, ведь её “Мэри Поппинс” является буквально энциклопедией мифа.

Внимательный анализ творчества Толкиена позволяет обнаружить и другие признаки классической английской литературной сказки. Опора на миф, специфика проблематики, тип героя, стилистические особенности - всё это убедительно доказывает, что Толкиен принадлежит к той литературной традиции, начало которой положили Грэм, Киплинг и Несбит, продолжили Барри. Милн и Трэверс, и завершили Толкиен и Льюис.

## **ФИЛОСОФСКАЯ ОСНОВА ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ЯЗЫКА РУССКИХ ИМПРЕССИОНИСТОВ**

Родиной импрессионизма, революционного течения в живописи, оказавшего сильнейшее влияние на развитие искусства XX века, бесспорно, является Франция. Художники других стран, в том числе и России, являлись, скорее, ревностными приемниками и последователями этого направления, чем его основателями и первопроходцами.

Говорить о пленэрной живописи в России, как об импрессионизме в чистом виде, нельзя. Русская живопись имела отличительный характер и свой национальный колорит отличный от легких, солнечных полотен французских художников. Она была наполнена особой поэтичностью, завораживающей зрителя. В чем же был секрет этой поэтичности? В исконно русской загадочности души, или в своеобразной художественной школе? Наверное, и то, и другое вместе.

Русский импрессионизм складывался в годы осени импрессионизма французского. В 70-е годы XIX столетия довольно сильным в русской живописи было пленэрное устремление. Родоначальником русского импрессионизма считаются Репин и Polenov. Именно они внесли, свежую струю в педагогическую систему художественного образования. Так, Коровин вспоминал, как он с Левитаном впервые, благодаря Polenovu слышали об импрессионистах и познакомились с их работами. Постепенно Polenov становится своеобразным руководителем московской художественной молодежи. В 1893 г. было образовано Московское Товарищество художников, главное своеобразие которого заключалось в сочетании импрессионистических методов живописи и декоративизма.

Но не одно это отличало русский импрессионизм. Это течение не специализировалось на узкой тематике, а охватывало широкий спектр тем. Оно было пронизано романтическими импульсами и отличалось эмоциональной направленностью. В основе русского импрессионизма лежал не только мимолетный, мгновенный, эфемерный интерес восприятия, но и глубокая философия чувств. Русские художники создавали определенный умозрительный код обобщенного эмоционального отношения к неповторимому, мимолетно-мгновенному впечатлению. Но это впечатление у них было очень сильно, так как основывалось на усиленном первом, а значит более сильным восприятии

изображаемого предмета. Такой подход к мимолетным впечатлениям давал новый толчок в передаче движения, придавая определенную эмоциональную направленность в картине. В итоге, используя вибрацию света и цвета в картине русские художники, в отличие от французских, наполняли данные оптические явления своим внутренним эмоционально-философским содержанием. Таким образом, истинное импрессионистическое произведение составляло уже не мимолетные свето-цветовые эффекты, а переживания, которые они вызывали в душе художника и передавались затем зрителю. Художники хотели тем самым активизировать восприятие зрителей, придавая большую свободу и артистичность исполнению. **Импрессионизм в России не стал переворотом в искусстве, а явился как бы логическим продолжением прежних живописных традиций.**

**Е.В. Рубцова**  
г. Екатеринбург

## **ОБРАЗ ВЕЩИ**

Само слово “вещь” этимологически родственно “вести” и его первоначальное значение - “сказанное, произнесенное”. Так, корень “vek”, от которого произошло русское слово “вещь” дает в другом языке значение : “голос, речь” (лат.), “эпос” (греч.), “слово” (санскр.). С другой стороны, русскому слову “речь” в словенском (rec) и польском (rzecz) соответствует значение “вещь”. Сходная ситуация наблюдается и за пределами индоевропейской языковой традиции : так, в древнееврейском “dabar” означает и вещь, и слово, и дело. То есть, с одной стороны, вещи нам “вещают” из своей глубины, с другой - само бытие открывается через вещи и в вещах.

С чего же начинается собственно история вещей? Несомненным нам сейчас кажется то, что вещи создавались нашими потребностями и нашим опытом : обработка камня превратила его в рубило (камень стал “вещью”-изделием и т.п.) Однако, О.М. Фрейденберг убедительно показала, что это не так - вещь появилась у человека не в силу его потребностей утилитарных, но в силу его мифологического сознания, которое делает вещь стихией, зверем, тотемом. Она пишет : *“Стол метафоризирует высоту-небо. Он не сделан для удобства еды, но за столом едят, потому что разрываемый и съедаемый тотем представляется “небом”, стол-небо дублируется возлежащей на нем едой-небом”*. То есть изначально вещь осознавалась не как полезный объект, который можно использовать по своему усмотрению, но

как вещь из мира тотема, как вещь “говорящая”. И при всех изменениях, которые в дальнейшем происходили с вещью, она сохраняла свою способность “говорить”, передавать социо-культурное и собственно бытийное значение, заключенное в ней. Именно поэтому вещь - “язык культуры”, вещи характеризуют общество и людей, которые ими пользуются. Так, по костюму, интерьеру, орудиям мы можем восстановить и духовный облик эпохи. Именно эта функция проходит через всю историю культуры неизменной, тогда как технологическая новизна, эстетическая привлекательность могут изменяться или совсем утрачиваться.

Но материальная вещь не только функциональна, она является и носителем духовного смысла, ибо ее форма создает образ человека. И сам человек по-разному понимает вещь, создает определенный образ вещи. Российский исследователь Г. Кнабе считает, что сегодня образ вещи характеризуется тремя гранями, которым соответствуют три способа его восприятия, которые условно можно назвать как “социальный”, “социологический” и “духовный”.

Социальный аспект вещи связан с ее способностью обладать, помимо своего практического значения, имущественной принадлежностью, общественным положением и т.д. То есть социальная значимость вещей характеризует *“обладателя в первом, основополагающем приближении, по признакам, определяющим его место в общественной структуре”*.

Социологический образ вещи выражает идеи на языке массовой повседневности. Социология представляет вещи в особом качестве - как участников человеческих отношений.

Духовное содержание, присущее образу вещи, раскрывается в нескольких формах. Раскрыть духовное содержание может искусство. Так, в произведениях критического реализма XIX века образ бытовой вещи выступал как метафора конкретного миропорядка. А, например, у великого немецкого поэта Рильке, вещи - это особая целостная форма существования, к которой человек должен приобщиться. Его вещь - “вещь-в-себе”. Он пишет: *“суть вещей требует, чтобы замкнулся великий круг, круг уединения, в котором проводит свои дни художественный объект... Вещь тем и отличается, что она так вот полностью занята сама собой”*.

Представляется, что при исследовании этой проблемы важно помнить о многоаспектности образа вещи и, в то же время, рассматривая ее с различных точек зрения, не отрывать вещь от ее собственных оснований - от самого бытия, имея в виду, что вещь - “распахивание

сушего”, открытого нам навстречу. И уже от нас зависит - принять его или нет.

**Т.С. Соловьева**

*г. Екатеринбург*

## **ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК НРАВСТВЕННАЯ ЦЕННОСТЬ ОБЩЕСТВА НОВОГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ.**

Согласно определению, “толерантность” означает терпимое, уважительное отношение к чужому мнению, верованию, а, шире - ко всякому Иному, будь то другой человек, социальная группа, этнос или культура в целом, признание его самоценности и права на существование, что, согласно категорическому императиву Канта, только и может составлять основу нравственного сознания.

Мы живем в один из переходных периодов человеческой истории, одной из особенностей которого является мировоззренческий хаос, поиск новых ориентиров человеческого существования и деятельности, вопрос о сущности человеческого общества, его назначения и места в этом мире.

Проблема формирования толерантности как источника стабильности общества стоит для России конца XX столетия особенно остро, прежде всего потому, что рухнувшая коммунистическая идеология была идеологией единообразия, провозглашавшей равенство, тождественность и жесткий контроль во всех сферах общественной жизни со стороны правящего аппарата. Такая система способствовала созданию образа СССР как представителя чужой цивилизации.

В свою очередь, мышление, подчиненное психологии враждебности склонно ко множеству исключений из нравственных правил, и, в конечном счете, попирает общечеловеческие нравственные ценности. К сожалению, психология непримиримости, нетерпимости полностью еще не изжита в постсоветском российском обществе.

Происходящие в современных условиях радикальные изменения социальных и природных процессов, кризисные явления во всех сферах общественной жизни и возникающая опасность самоуничтожения человечества необходимо требует изменения самого человека, его сознания. В философской литературе существует точка зрения, согласно которой глубина кризисных ситуаций свидетельствует о том, что господствующая рациональная парадигма себя исчерпала, что она не обеспечивает общество культурно-нравственными ориентирами. Российское общество переживает переходный этап в своем развитии.

Каким оно станет в XXI веке, зависит от каждого из нас, от того, насколько каждый осознает свою весьма значительную роль в формировании социума нового тысячелетия, основой которого будут взаимоотношения между людьми, построенные на постулатах толерантности, нравственности и духовности:

1. Не совершай того, чего не следует делать, даже под угрозой смерти.
2. Побеждай гнев мягкостью, зло - добром, жадность - щедростью, ложь - правдой.
3. Говори приятное, но не лести.
4. Будь героем, но без хвастовства.
5. Будь щедрым, но не к недостойным.
6. Будь смелым, но без дерзости.
7. Не будь груб ни с кем - тебе ответят тем же.
8. “Плати за зло чистосердечием, а за добро плати добром”.
9. “Закон достойных - творить добро и не ссориться”
10. Возлюби ближнего своего, как самого себя.

Хочется беспрестанно верить, что наше общество начнет прогрессировать в XXI, что доминантой его станет гуманизм, человечность, терпимость по отношению друг к другу. Ведь “добрые нравы имеют большее значение, чем хорошие законы”, а нравственные качества справедливого человека вполне могут их заменить. Важнейшим проявлением нравственной красоты человека является его стремление “созидать себя и подвигать себя все вперед и вверх, по пути беспредельного совершенствования, от одной ступени восхождения к другой, чтобы излучать сердцем благо.” И всегда помните, что “добродетель не остается в одиночестве. У нее обязательно найдутся соседи”, что “*Pulchra res homo est, si homo est*”, что лишь по поступкам людей общество может судить об их добродетели.

Возможно, всем нам на пороге нового века в какой-то степени придется стать философами, чтобы осознать до конца потребность в переустройстве нашего общества, нравственной ценностью которого будет оставаться толерантность.



## ХОР МАЛЬЧИКОВ КАК ФЕНОМЕН УРАЛЬСКОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

Исходным пунктом исследования мы называем тезис, определяемый нами как фундирующий, основной: исследователь феномена существования хора мальчиков, в первую очередь, сталкивается с Великим и до конца непознаваемым Миром Музыки. Миром, ткань которого пропитана фундаментальной бинарной оппозицией культуры и природы. Музыка, с одной стороны, есть совокупность звуков, то есть продуктов жизнедеятельности живых организмов; с другой стороны, она подчинена строгим искусственно созданным законам, что, по идее, должно умерщвлять плоть, выхолащивать её. Однако, МУЗЫКА ОЧЕНЬ ГИБКАЯ МАТЕРИЯ. Она меняет свои качества в зависимости от того, в какой ипостаси существует: написана ли, исполнена ли, мыслится ли. А, значит, музыка образует мир чувственный, осязаемый и одновременно с этим, безусловно, поддающийся рациональной расшифровке. Следовательно, она способна воздействовать на все наши чувства, оказывать влияние на разум. Механизмы воздействия установлены строгим стилем полифонии: созвучие - покой, диссонанс - возбуждение. Через сложность диссонансов - к согласию. Хоровое пение и в особенности звучание смешанных мужских хоров явление ещё более сложное. Музыкальные и поэтические тексты не мыслятся в хоровых произведениях Стихами или Музыкой в первозданном виде. Хоровое пение - это музыкальная живопись, в которой преобладают смыслы, но смыслы музыкально-речевые (музыкально-буквенные), реализуемые в созвучиях и ассоциациях, сопряжённые с речезвуками. Иначе говоря, Поэзия и Музыка проясняют друг друга, рождая бесконечную иллюзию взаимных побед Поэзии над Музыкой. Музыки над Поэзией. Но все эти победы только средства, а цель - Великий Мир Музыки впереди, в котором они вновь воскреснут новыми смыслами так, словно, предыдущие, первородные смыслы сожжены, ибо в своём первоначальном виде Музыка и Поэзия хоровых произведений порознь почти неприемлемы для нормально-усталой современной души.

Иницирует рождение новых смыслов творческий интуитивный разум, сменяющий неосознанную интуицию и наделяющий творца всей силой познания Бытия. Творец, включенный в познавательный процесс, существует вне конкретного исторического времени, вне социального и географического пространства. Он обитает в им самим для себя

созданной “башне из еловой кости”, которая по своей сути есть воплощённое конкретное историческое время и суггестированное географическое и социальное пространство. •

Примером осуществления подобного рода трансформаций смыслов может послужить осознание феномена существования хора мальчиков в Екатеринбургском мужском хоровом лицее. Создатель и художественный руководитель коллектива - выпускник Уральской государственной консерватории имени М. П. Мусоргского Сергей Ильич Пименов (класс профессора В. Н. Завадского). Он работает с коллективом с 1991 года. За почти полные десять лет хормейстер прошёл в своём развитии стадию неосознанных интуиции и в полной мере вступил в поле собственного интуитивного разума: спонтанные рефлексии сменились абстракциями, т.е. в свою очередь, вывели на путь познания Бытия. В определённом смысле музыкант повторил культурологическую историю хорового мужского пения: от ритуального действия до реализации идеи абсолютной свободы творчества. Перевёл с языков других видов искусства и иных духовных практик жанровые зарисовки Жан-Батиста Шардена и Гюстава Флопера, мифологические фабулы античности, христианства, фашизма и коммунизма, сюрреалистическое далианство и трансформерные тексты постмодернизма. Однако центром всех смысловых секвенций, “осью вращения”, квартетно-квинтовым кругом оставались строки XXXI Песни “Божественной комедии” Данте:

Он на цветок огромный, пёстрый опустился,  
Чтоб с лепестков его без теней вновь подняться

Интуитивные и рациональные искания С. И. Пименова не оказались бесплодными. Ему удалось найти способ выразить интимные связи Музыки и Поэзии. Связи, основанные на метафорическом изображении повседневности, открывающие в ней высокую Гармонию. Связи, придающие Бытию сокровенный смысл.

**О.В. Федорова**

*г. Екатеринбург*

## **СУБЪЕКТНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО МИРА ПОВЕСТЕЙ А.С. ПУШКИНА**

Проблема автора - это одна из самых важных проблем, возникающих в ходе исследования художественного мира произведения. Изучение субъектной организации необходимо для более правильного понимания текста, так как авторское сознание является объединяющим

началом, проливающим свет на целое и на все составляющие художественного произведения,

Любопытно представлена концепция автора в повестях А. С. Пушкина. Художник издает их под именем И.П. Белкина. Мы видим, что Пушкин использует прием циклизации с подставным автором, который уже встречался у Вальтера Скотта, позднее использовался Гоголем и был углублен в произведениях Достоевского. Однако Белкин не сам придумывает повести: его работы - это не плод фантазии, а лишь “услышанное из уст других рассказчиков и тщательно им самим записанное”. “Смотритель” был рассказан ему титулярным советником А.Г.Н., “Выстрел” - подполковником И.Л.П., “Гробовщик” - приказчиком Б.В., “Метель” и “Барышня” девицею К.И.Т. Читателю приходится в этих повестях иметь дело сразу со всеми ликами рассказчиков. Ни одного из них он не может выкинуть из своего сознания. Пушкин как бы приглашает нас для участия в интересной игре, которую сам поэт и начинает. Он возбуждает в нас стремление понять замысел произведения. И здесь перед нами встает проблема: кто является автором повестей - Пушкин, рассказчики или Белкин? Хотя Пушкин и использует Белкина как главного рассказчика, на глубинном уровне все же оказывается концепция самого художника. Для того, чтобы не возникла проблема подмены истинного автора на автора в лице Белкина, Пушкин отмечает, что незадачливый рассказчик всего лишь ограничивается записью на бумаге неких “житейских сюжетов”, тем самым показывая его “неспособность самостоятельно мыслить”.

Мы видим и несколько ироническое отношение Пушкина к Белкину, что видно из взятого эпиграфа из Фонвизина при заглавии цикла: “Митрофан по мне”. Далее, художник вводит других лиц, таким образом, обезопасив себя от исчезновения, затуманивая и скрывая момент стирания авторской индивидуальности, при этом неувлочно сохраняя присутствие самого себя. Возникает вопрос: для чего вообще нужен Белкин Пушкину? Ввел бы просто художник рассказчиков, таких как “девица К.И.Т.” “подполковник И.Л.П.” и т. д. Однако мы видим, что Белкин занимает огромное место в задумке простого рассказчика, повествуя об этом в введении. Обратим наш взгляд и на то, как Пушкин именует Белкина: Иван Петрович, тогда как лица, от которых услышаны эти повести имеют всего лишь краткие инициалы. Какую все же цель преследовал Пушкин, придумывая Белкина?

Во-первых, Белкин оказывается сквозным образом, определяющим единство всех повестей и потому играющим важную роль в их понимании. Этой точки зрения придерживаются Г. Макогоненко, М. М. Гиршман, В.

Кулешов и многие другие. Здесь также следует указать на то, что Пушкин использует подставного автора для цели отделения “повестей Белкина” от других своих произведений, придавая, таким образом, им огромное значение в своей литературной деятельности.

Во-вторых, вводя рассказчика, Пушкин тем самым усиливает объективированность передачи событий благодаря “взгляду со стороны”; при этом процесс душевной жизни главного героя остается для нас тайной, так как мотивы деятельности лишь внешне описаны, тогда как внутренний мир оказывается недоступен. Однако этот момент лишь обостряет интригу, оставляя место для додумывания и домысливания.

Из всего вышесказанного мы видим, что субъектная организация текста играет огромное значение для понимания “внутренней формы” литературного произведения и формирования целостного художественного образа.

**Ю.Е. Фокина**

*г. Екатеринбург*

## **ПРИРОДА СИМВОЛА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ**

Природа символа - классически традиционный вопрос не только в философии, но и в других сферах исследования, но при всей его традиционности он остаётся одним из самых сложных в своём осмыслении.

В настоящее время существуют многообразные трактовки символа, в том числе особые теории символа, которые рассматривают символ в русле конкретных областей науки. Особое место природа символа занимает во, французском структурализме, в герменевтическом направлении, в сфере психологии и психоанализа.

Понятие символа тесно связан с понятием логоса (собираю), как единства смысла в правильно “собранной”, органической речи, который собирает не только распознаваемые предметы, но и различные иные “логосы”, т.е. идеи, мысли, в которых данный предмет уже явил себя в истории культуры, философии и науки.

Мне представляется, что многообразные трактовки символа во многом несут на себе влияние культурных традиций. Попытаюсь обосновать данное утверждение. Исследуя природу символа в контексте влияния традиций, я опираюсь прежде всего на такие явления, отечественной культуры, как символизме эпохи Серебряного века, также учение о символическом миропонимании Д. Белого, а также концепцию

имеславия П. А. Флоренского.

В основании русской ментальности лежат такие, черты, как стремление дать цельное представление о бытии, дать целостное знание, когда ни одна сфера жизни не исключается. Это выразилось, прежде всего, в идее Всеединства и космизма, а также в особом представлении о субъекте и объекте деятельности, настаивающем на неразделённости бытия, когда субъект выступает как факт внутри бытия. В этом выражен особый статус онтологического мироотношения.

Символизм с самого начала не был просто художественным направлением, он воспринимается как образ мышления, стиль жизни. А. Белый - яркий выразитель такого стиля жизни. Он пытался разработать целостную систему миропонимания, программу “стиля жить”. Его система представляла целостный органон, где слились все стороны бытия человека, где символ, являясь универсальной категорией, представляет собой “осуществленный до конца синтез”, а не только соположенность частей. Символ давал метод познания, но не для того, чтобы сделать научным мышлением, как в западноевропейской философии, а для того, чтобы позволить дать образ полноты жизни.

Идея символа, как того, что даёт цельность взгляда на жизнь, как особое бытие, выражена не только А. Белым, но и присутствует у других отечественных мыслителей данной эпохи.

Идеи символического миропонимания были развиты в философских исканиях П.А. Флоренского, который развивал учение Вл. Соловьева о Всеединстве, пришёл к своеобразному пониманию символа. Онтологическая трактовка природы символа выражена П.А. Флоренским в концепции имеславия. Суть данного мировоззрения можно выразить в принципе устанавливающем связь между энергией и сущностью. Двойственность существования человека, “я живу с миром и в мире” - подразумевает не только его разделённость, но и подлинное объединение названных начал. Само бытие подразумевает эту двойственность (субъект-объектная разделённость), где внутренняя сторона предстаёт, как самоутверждение, тогда как внешняя сторона, которая направлена к другому бытию суть энергия, тем самым сущность отождествляется с энергией. Сущность и энергия при всей внешней разделённости, по сути дела должны быть объединены. Это объединение предполагает слияния в виде взаимопрорастания, не как механический толчок, а как органический, или ещё точнее, как онтологический акт, который возможен только тогда, когда соединяющиеся стороны открыты друг другу. Символ и есть результат подобного соединения-слияния. Из этого вытекает, что трактовка символа у П.А. Флоренского имеет онтологичес-

кий смысл. В его трактовке символ - это особое бытие сущности, где при сращении энергий появляется новое, не отрицая их при этом. Особым символом является слово, которое выступает связующим звеном между познаваемым и познающим, таким образом трактовка символа-слова, вытекающая из неразделённости на субъект и объект в познавательном акте раскрывает одну из главных черт традиции русской философии. Если субъект познания - это одновременно и объект, то сущность символа-слова подходит под онтологическую форму символа. Высшая связь познающего и познаваемого требует особой уплотнённости, что и представлено в имени, которое предстаёт как особая реальность, раскрывающее постоянную и безграничную любовь к каждому проявлению жизни, как к самоценности.

Но существует и другая традиция культуры и философии, а именно: западноевропейская, которая хорошо представлена в философских взглядах на природу символа Э. Кассирера.

Исходя из основных посылок всей западноевропейской философии, которые интересно представлены в работах М. Хайдегера и К. Маркса, что можно доказать о символическом миропонимании в русле традиции западноевропейской культуры.

Главные особенности западноевропейской культуры и философии связаны с антропоцентрической ориентацией. А главное достижение этой культуры наука. Этой же ориентации придерживается и Э. Кассирер, который считает, что кроме науки существуют и другие сферы жизни - такие, как искусство, религия, мифология, поэтому надо начать критику форм культуры и её формообразующих элементов. Формообразующие элементы не что иное, как символическое познание, которое является конструктивным процессом в сознании. Таким образом, символы не пассивные отражения бытия, они предстают в виде созданных самим человеком интеллектуальных средств, которые дают метод познания. Познание выступает особым типом формообразования - включение особого в универсальную форму законосообразности и упорядоченности. Отсюда символы - это особые средства оформления мира в объективную смысловую взаимосвязь и целостность. Это новая рефлексия сознания, которая происходит таким образом, что из потока сознания извлекаются устойчивые основные образы и появляются замкнутые в себе, застывающие единства формы. Символы связаны с особой интеллектуальной работой сознания, они являются средством познания и началом формообразования.

Символ является лишь методом познания а не символическим миропониманием, поэтому понимание символа Э. Кассирера отвечает

**К.А. Человечков**

*г. Екатеринбург*

## **ФОРМАЛИЗМ И КОРПОРАТИВНОСТЬ КАК ХАРАКТЕРИСТИКИ СОВРЕМЕННОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ**

К духовной культуре общества можно отнести такие области, как философия, наука, искусство, религия, мораль и политика. Все они влияют на способ существования культуры в целом и так или иначе затрагивают каждого представителя культуры. По их отношению к человеку все их можно рассматривать двояко: как культурные ценности и как сферы человеческой деятельности. Мы будем анализировать три сферы культуры: философию, науку и искусство, так как они имеют одну существенную особенность: в качестве ценностей они выступают как общезначимые, но, если рассматривать их как сферы деятельности, их культурная общезначимость существенно ограничивается такими феноменами как формальность и корпоративность. Среди прочих областей культуры такой особенностью обладает в некоторой степени лишь политика.

Философия, искусство и наука не существуют как ценности, доступ к которым имеют все носители данной культуры, но оформляются в довольно замкнутые субкультуры.

Носителями каждой субкультуры становятся члены создающей ее профессиональной элиты, а ее содержанием - представления (идеи), которые привносят эти люди в данную область.

Профессиональной элитой в каждой из областей культуры являются: в науке - профессиональные ученые (работники научных учреждений и обладатели определенных научных званий), в философии - профессиональные философы, в искусстве - профессиональные деятели искусств (обладатели соответствующих званий, члены Союзов писателей, композиторов и т.д.). Таким образом, формальная принадлежность к профессиональной элите определяется членством в тех или иных социальных институтах (университетах, институтах, союзах, ассоциациях, клубах и проч.) и обладанием определенным социальным статусом (кандидат технических наук, доктор философии, член союза художников, народный артист России и т.д.)

Такой формализм делает философскую, научную и художественную субкультуры закрытыми для посторонних. Каждый, кто претендует на принадлежность к данной субкультуре, обязан закончить

соответствующее учебное заведение, сдать определенные экзамены, написать научную работу и защитить ее перед компетентной комиссией и т.д.

Данный формальный критерий не является универсальным: не все закончившие технический ВУЗ становятся учеными и не все художники оканчивали художественное училище. Он, однако, указывает на тенденцию, которая присутствует в каждой из субкультур, которые мы рассматриваем: доступ к ресурсам субкультуры максимально формализуется и ограничивается, любое неформализованное вступление в элиту рассматривается в большой степени как случайность.

Кроме того, помимо формального критерия существует еще один, корпоративный. Это критерий признанности человека членами профессиональной элиты в качестве “своего”. Художником в обществе считается не тот, кто рисует, а тот, кто участвует в выставках, чьи произведения обсуждаются критиками, т.е. в конечном итоге тот, о ком другие профессиональные деятели искусств говорят, что он художник. То же самое мы видим в науке и философии. Данный критерий, в отличие от формального, является универсальным. Можно говорить о том, что в разных субкультурах эти критерии по-разному соотносятся между собой (искусство менее формально, чем философия или, тем более, наука), но в любом случае они присутствуют в каждой из субкультур.

Формальность и корпоративность философии, науки и искусства имеют свои преимущества (с точки зрения культуры в целом):

Применение этих критериев повышает профессионализм членов элиты: после проведенного отбора сюда попадают лишь те, для кого данная область культуры стала делом всей жизни, те, кто заинтересован в ее развитии. Корпоративность субкультур значительно облегчает преемственность поколений в них, а формальность – нахождение языка, общего для всех членов элиты.

Но такая ситуация имеет и целый ряд недостатков.

Прежде всего, субъективность отбора: то, будет ли новое произведение или идея благосклонно восприняты соответствующей профессиональной элитой, зависит во многом не от степени или перспективности произведения, а от того, насколько данная элита признает его автора за “близкого”. Развитие данной сферы культуры идет не в соответствии с ее собственной внутренней логикой, но находится в сильной зависимости от сиюминутных личных предпочтений членов элиты.

Во-вторых, односторонность отношения между творчеством и субкультурой: в идейный арсенал субкультуры включаются лишь те



представления, авторами которых являются члены профессиональной элиты (не используется обратное соотношение, когда членом элиты становится тот, кто создает представления, относящиеся к данной субкультуре). Такая односторонность усиливает закрытость субкультуры.

В конечном итоге, то, что создается не членами данной профессиональной элиты, не включается в данную субкультуру, а значит, и в данную сферу культуры. Как следствие, некоторая часть произведений искусства, философских и научных открытий вычеркивается из нашей культуры. При этом, поскольку субкультуры тяготеют к однородности, пропадают самые неординарные новшества, среди которых могут быть и самые перспективные. Такое положение вещей приводит к сужению в выборе путей развития данных областей культуры, а значит и культуры в целом.

## **РАЗДЕЛ2. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

**Brian Glenney**  
*Scotland, UK*

### **THOMAS REID'S PHILOSOPHY OF PERCEPTION**

One particular aspect of Thomas Reid's theory of perception that has caused a great deal of the confusion is his use of "suggestion." This paper analyzes the notion of suggestion and determines what role it plays in Reid's theory of perception, helping to discern more clearly what Reid intended from its use. From such an understanding I will further prove that Reid's common sense position must be taken seriously when interpreting his work as a whole. In outlining Reid's formulation of perception with a few of its intricacies, I explain where suggestion fits into this scheme, and study what Reid means by suggestion. I begin this study with Reid's own linguistic analogy and find that the analogy does not take us very far in understanding suggestion, if we are to abstain from an intentional use of it. I then argue that we must reject an intentional reading of suggestion, but that if we do, we might be subject to an equally unpalatable reading, that being P.G. Winch's interpretation. Timothy Duggan rescues us from the worst part of Winch's reading when he interprets

Reid to be asking a “psychological question.” Although Duggan attempts to create a richer understanding of suggestion through the “converse of taking,” this idea has proved to be lacking in clarification.

I then argue that Reid may have intended the reader to never come to any illuminating view of suggestion. I demonstrate that Reid had a twofold desire in this common sense endeavor. One, to expose the modern philosophical errors which began in Descartes and culminated in Hume, and two, to provide a more adequate metaphysical scheme which could avoid the pitfalls of skepticism, while anchoring the principles of the common sense. It is from both of these desires that Reid had, that the common sense interpretation originates.

However, from the common sense interpretation, Reid has left us in a frustrating position. It appears that he did not address some critical issues of his theory of perception and left his readers mere technical terms to fill in the gaps. Like Locke, he has attributed difficult concepts to “our innate constitution,” and used this innate constitution as a scapegoat or as a *deus ex machina*. If Reid lacks an adequate account of perception and thus an anchoring of the principles of common sense, it would not be substantial enough to replace the theory of ideas, and thus undermine his entire project. Also, it is difficult to determine how we are to understand his use of suggestion, especially if it is not used as the common notion of suggestion as Winch argues. Reid merely imposes two conditions on “suggestion’s” use.

1) Suggestion must have a direct, constantly conjoined relational role between sensation and original perception, and original perception and acquired perception.

2) Due to the linguistic analogy, suggestion presents a distinction between the sensation and the object sensed (though there need be no object). Suggestion can only be defined as a direct causal train of operations that bridge the gap without external reference between perceptory relationships and it thus gains warranted knowledge of the external world.

No other definition seems adequate to fulfill Reid’s use of the term. We are left to conclude that Reid is desirous of a new paradigm, one where the “Author of our constitution,” or “Nature” is at the foundation. Therefore, we must take our inquiry into Reid’s use of “suggestion” as a path leading to Reid’s common sense view of philosophy. From this view it is argued that there are certain things, beyond the bounds of philosophy, to which only those of a fictional nature may venture. If we do take suggestion to be merely a technical term as Reid employs it, and if one interprets Reid in the fashion I have outlined, one can readily make sense of “suggestion” while keeping it in context.

## **ЯЗЫК И ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ**

Без понимания того факта, что у каждой нации есть собственная философия, нам вряд ли станет понятно само существование нации как уникального и неповторимого образования. Кроме того, вне всякого сомнения, философия оказывает огромное влияние на ту идеологию при помощи, которой индивид, рожденный в каком-либо обществе приобретает национальную самоидентификацию.

Национальный характер связан с теми историческими условиями, в которых формируется этническая идентичность. И идентичность в данном смысле означает тождественность нации самой себе. Для такого процесса необходимы ряд условий, позволяющих нации как уникальному образованию самоидентифицироваться.

Важнейшим средством позволяющим унифицировать нацию является язык. Именно язык определяет весь опыт человеческой жизни. “Языки для нас нечто большее, чем система передачи мыслей. Они – невидимые покровы, облекающие наш дух придающие предопределенную форму всякому его символическому выражению”.

“Мир языковых форм, взятый в пределах данного языка, естьвершенная система обозначения, точно так же, как множество геометрических координат есть завершенная система задания всех точек пространства. Математическая аналогия здесь не столь случайна, как это может показаться. Переход от одного языка к другому подобен переходу от одной геометрической системы отсчета к другой. Окружающий мир, подлежащий выражению посредством языка один и тот же для любого языка... однако, формальные способы обозначения того или иного элемента опыта столь различны, что возникающие на их основе ощущения ориентации не может быть тождественно для произвольной пары языков”. Уорф пишет, что “язык производит организацию опыта. обработка чувственного опыта, результатом чего является некий мировой порядок”. Язык задает тот мир, в котором придется постоянно жить и действовать.

Для национальной обособленности характерно противопоставление “Мы” - “Они”, в котором важно, что существуют некоторые “Они” от которых “Мы” должны отличаться. А для такого отличия необходимо существование многих характеристик, в том числе и существование национальной философии.

## **ПРОБЛЕМА ИНДИВИДУАЛИЗМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Особенность национального менталитета оказали влияние на формирование и распространение общедемократических принципов. На русской почве именно приоритеты этого менталитета, его непосредственные ценности должны были определить в середине XIX века ход общественных преобразований в стране, чтобы дать России основу для дальнейшего экономического и политического развития.

Для полного представления о социально-правовом и социально-экономическом мировоззрении русских мыслителей необходимо знать русские представления в этой области с начала распространения в нашей стране общедемократической идеи, которые начинают проникать в Россию примерно с XVIII века. Мы знаем, что наибольшее развитие либеральные идеи получили в России в середине XIX века, в период обострения в стране социальных противоречий и вызревающих социальных реформ. Если XIII век оставил нам лишь редкие попытки переосмысления западного опыта общедемократических идей, в лице таких мыслителей, как Козельский Я.П., Десницкий С.Е., Куницын А.П., в особенности Пнина И.П., то XIX век можно назвать веком расцвета в России идей либерализма. Сказывалось влияние западного рационализма, начиная с того, что многие из будущих русских мыслителей, таких, как Грановский Т.Н., Катков М.Н., Бакунин М.А., учились в Берлинском университете, то есть могли воспринимать это влияние непосредственно из первоисточника.

Испытывая влияние немецкой классической философии, русская мысль по-особому ищет выход за пределы тесных границ рассудка. Этот путь часто неотделим от понятия Абсолюта, то есть веры в божественной начало, от которого иногда требуют необходимой личности свободы. Бакунин М., например, испытывает к Богу всевидящему и всезнающему особую неприязнь и говорит, что подобное божество должно быть эгоистом.

Можно говорить в целом, что Россия всегда представляла собой страну с неблагоприятной для восприятия идей индивидуализма почвой. То, что на ней произрастало, носило в скрытом виде все тот же дух корпоративности традиционного средневекового феодального общества. Для русской религиозной философии особенно характерно было стремление запечатлеть особенности духовной русской народности в ее

стремлении к особенной цельности и единению с Абсолютом, воплощавшим в себе Всеобщие принципы мироздания.

Каждая личность для русских мыслителей была проявлением великого единого Духа, который шествует через время к Идеалу. Белинский писал, под влиянием немецкой классической философии: “Я понял, что у всякого человека есть своя личная жизнь и свои личные интересы”, замечая позднее: “Для меня человеческая личность выше истории, выше общества, выше человечества. Это мысль и душа века”. Отдельная личность признается только в существовании с органичным единым и никогда не является самодостаточной. И потому в человеческой индивидуальности возникает стремление к установлению “всеобщей разумной субъектности”, где различные (единичные) субъекты сохраняются при установлении единства. Этот всеобщий Разумный субъект понимается как общая духовная “почва”, отчизна, которая существует непосредственно в каждом индивиде. Чтобы ее достичь, человеческие субъекты должны сбросить с себя шелуху чувственного эгоизма. Происходит замыкание личности на себя через самоуглубление на уровне понимания Абсолюта. Вопрос же об отношении с обществом остается в стороне. Это или растворение личности в общине (славянофилы), или еще что-нибудь еще более “общее”.

Но величайшим достижением в российской философской мысли в отношении идей либерализма является постановка вопроса о необходимости нравственной границы для крайнего индивидуализма и его “беспредела”, который получил свое законченное развитие в идее Сверхчеловека Ницше Ф. Русское прочтение Ницше поражает своими тенденциями увидеть за этими крикливыми вывесками немецкого гения простые человеческие ценности. Симбиоз культур не происходит: Россия читает, но видит все тот же Абсолют всеединого. Но Ницше строит свой собственный мир, лишенный абсолютов. Но, перейдя границу нравственности, он - упал в Ничто. Потому что дальше, где правит антимораль, - пустота. Ее холодное пугающее дыхание ощущали все мыслители на пороге XX века. В русской философской мысли заметны апокалиптические настроения (Леонтьев К.). “Не стоит желать добра миру, ибо сказано, что он погибнет,” - пишет Достоевский Ф. Вероятно, что российский “охранительный” либерализм был для нес тогда самым разумным.

Необходимо понять очень узкий предел всякой демократии, за гранью которого уже - анархия. Ибо абсолютная свобода несет с собой полное отрицание всего, или - Ничто. Там, дальше, говорит и Ницше, нет

ничего. Могильный холод бездны. “Охранительность” настоящей демократии в том, чтобы сохранить саму себя в разумных пределах.

**В.А. Ерофеева**

*г. Екатеринбург*

## **ЧУВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ Л. ФЕЙЕРБАХА ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ЛЮБВИ**

Тема любви всегда была одной из основных тем при рассмотрении человека, как в немецкой философии: И. Фихте, Ф. Шеллинг, Л. Фейербах, так и в русской философии, в частности у В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, у И.А. Ильина, Н.О. Лосского, В.В. Розанова, Б.А. Вышеславцева. Человеческое существование нельзя понять без такого отношения как любовь, поэтому о ней говорили в Античности, в Средневековье, в Новое время, в XX в., но и XXI век не должен стать исключением. Целью этих тезисов станет рассмотрение концепции любви немецкого философа Л. Фейербаха и взаимосвязи его идей с русской философией.

Понятие любви, для Л. Фейербаха, есть понятие самостоятельное, а не извлеченное из религии. Он указывает на то, что “идея любви” не явилась вместе с появлением христианства, или мусульманства, или буддизма, и вовсе не через религию вошла в сознание человека, и поэтому, является общемировой идеей. Любовь есть одно из проявлений реальности жизни человеческого рода. Родовая жизнь позволяет человеку иметь любвеобильное “сердце”. Благодаря любви личность не самозамкнута: благодаря отвлеченному единому сердцу она способна восходить к различным видам и ступеням конкретного единого сердца, принимая участие в “чужом” бытии, как в своем собственном, превращая другое “Ты” в часть своего “Я”.

Фейербах ориентируется на оправдание и возвеличивание, прославление и, наконец, обожествление порывов человека к предельно полному и в этом смысле идеальному чувственному счастью. Он призывает обожествить отношения между людьми, ибо их путь к счастью лежит только через любовь. Речь идет об обожествлении любви “Я” к “Ты” и “Ты” к “Я”. Смысл подлинного отношения “Я - Ты” между людьми заключен во взаимности. Любящий, говоря “Ты”, воздействует на свое “Ты”, так же как и “Ты” воздействует на любящего. Любовь между “Я” и “Ты” есть эмоционально напряженное познание, в котором двое достигают того, что недоступно одному. В этом смысле Фейербах обращает внимание на социальный характер

человеческих отношений и ощущений. Эмоциональная насыщенность ощущений людей, их “красноречивость” делает их, по мнению Фейербаха, надежным мериллом истинности отношений. Любовь – это не только чувства, эмоции, душевные и телесные страсти, но и совокупность действий, обеспечивающих индивиду активное общение и единение с природой, с социумом, со своим внутренним миром.

Таким образом, главной религией человека становится религия любви. В этой религии нет любви к супранатуральному Богу, но в ранг Бога возведена сама любовь. Как физическая, так и духовная. Бог есть сама любовь по своей внутренней сущности. Любовь становится силой, открывающей тайную сущность, как Бога, так и человека, ибо она примиряет человека с самим собой. В любви Фейербах видит принцип объединения и примирения человеческой плоти и духа, природного начала и божественного, разумного и иррационального, так как любовь всегда свободна и универсальна.

В русской философской традиции, как и для антропологии Фейербаха, первым и главным элементом любви есть объединение. Единство человека с человеком, человека с Богом или родом человеческим, - все это ведет к бессмертию, потому, что не ограничивается жизнь человека его природным основанием, а продолжается в духовном единении. Истинное же соединение предполагает истинную разделенность соединяемых, то есть такую, в силу которой любовь позволяет не исключать, а взаимно полагать друг друга, и в этом отношении находить в другом полноту собственной жизни.

И.А. Ильин, как и Фейербах, согласен, что человеку доступна двоякая любовь, то есть это любовь от инстинкта (природная, физиологическая) и любовь от духа (Бога). Они совсем не враждебны и не противоположны, но сочетаются сравнительно редко и по-особенному. Отчасти потому, что многие люди совсем не знают духовной любви, отчасти потому, что обе эти стороны любви вступают в противоречия друг с другом, отчасти потому, что более сильная из них не дает другой развиваться и окрепнуть, и просто подчиняет себе слабейшую. Но сколь же счастливы те люди, у которых оба потока подчиняет себе слабейшую. Но сколь же счастливы те люди, у которых оба потока любви соединяются в один и становятся тождественным. Всякое иное счастье на земле является, по сравнению с этим счастьем, чем-то второстепенным.

И в работах Б.П. Вышеславцева духовная любовь совсем не исключает инстинктивную или чувственную любовь. Духовная любовь не

отрицает телесность, а только очищает, освещает и облагораживает ее, пропуская эти чувства через сердце. Сила инстинкта и сила духовно-душевная сочетаются, чтобы не различаться, и тогда чувственная любовь становится верным и точным знаком духовной близости и любви в отношениях друг с другом.

Любовь для Л. Фейербаха и для всей русской философской традиции превращается в “чудотворца”, который изменяет не только конкретного человека, но и коллективное сознание и саму социальную систему взаимоотношений. Существовать в обществе, жить полноценно - это значит любить, любить свою семью и все то, что окружает нас ежедневно. Любить и быть любимым – это значит нуждаться в другом. Таким образом, каждый стремится к счастью неодиному, а к всеобщему, ибо при таком положении вещей индивид способен с меньшими психологическими и душевными затратами прийти к поставленной цели в отношениях между людьми. Основное различие типов любви есть любовь к неличным ценностям и любовь к индивидуальной личности. Высший вид любви есть любовь к индивидуальной личности, так как все остальные абсолютные ценности: нравственное добро, красота, истина, свобода, суть лишь частные ценности, так как имеют смысл только как аспекты жизни личных существ.

Подводя краткий итог, можно сказать, что начиная говорить о такой многогранной теме, как любовь, мы способны рассмотреть человека через призму множественности, так как любовь не только чувство человека, которое связано с его природным началом, с его инстинктами, эмоциями, но и то, что позволяет человеку быть разумным, деятельным, быть существом общественным, родовым.

**В.Г. Залещук**

*г. Пермь*

## **ПРОБЛЕМА ИДЕАЛЬНОГО**

В философии существует две наиболее важных предельно широкие категории: материя и сознание. Вопрос об отношении сознания к материи и составляет основной вопрос философии (ОВФ). Фундаментальное значение категории идеального определяется ОВФ. С помощью категории идеального в философии определяется специфическая сущность сознания.

В истории философии существовало много концепций сознания. Отдельное место в этих концепциях занимает вульгарный материализм,



основоположник которого французский врач и философ Пьер Кабани (XVIII в.). Он исходил из гуморальной концепции физиологии, что сознание – особая жидкость, выделяемая мозгом, тем самым отождествляя сознание с материальностью. Но современном этапе вульгарный материализм получил новый всплеск в связи с возникновением кибернетики и утверждением, что “машина может мыслить”. Здесь духовная деятельность человека отождествляется с материальной деятельностью машины. Д.И. Дубровский выдвинул “информационную концепцию” идеального, согласно которой идеальное есть информация, данная человеку “в чистом виде”.

Вульгарный материализм развенчал Ленин “Материализм и эмпириокритицизм”, где дал определение материи как существующей до, вне и независимо от сознания. Подставив в эту форму, что сознание тождественно материи, мы получим: сознание – это существующее до, вне и независимо от сознания.

Получается бессмыслица. Ленин показал несостоятельность подведения под идеальное категории материального. Отождествление сознания ведет к уничтожению ОВФ и различия материализмом и идеализмом.

Одним из аспектов проблемы идеального является психофизиологическая проблема, где существуют различные концепции связи психического и физиологического: теория независимости души и тела, теория психофизиологического параллелизма, теория психофизиологического взаимодействия, теория психофизиологического монизма.

Современная концепция идеального разработана в диалектическом материализме (в конкретно-всеобщей теории материализме).

Маркс определил идеальное как нечто иное, чем материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней. В принципе это определение верно, но оно требует более детальной разработки. В современном диалектическом материализме дано более глубокое определение идеального. Идеальное – это предмет, лишенный своего непосредственного материального субстрата, непосредственно-чувственного бытия и существующий на базе особого универсального субстрата – человека. Это определение открывает нам новые моменты, объясняющие структуру и природу идеального.

Основой новой формы диалектического материализма является концепция единого закономерного мирового процесса. Эта концепция позволяет объяснить закономерный характер возникновения сознания, вывести содержание феномена идеального из всеобщего процесса

развития. На современном этапе диалектического материализма идеальное и его свойства выводимы из мирового исторического процесса развития.

Универсальный субстрат – человек возникает как результат процесса аккумуляции содержания всех предшествующих форм материи. Такой универсальный субстрат представляет собой единство конечного и бесконечного, особенного и всеобщего. Сознание сформировалось как итог всех предшествующих форм материи.

Сознание существует на основе особого универсального субстрата-человека. Сознание является продуктом бесконечного развития материального мира. Сознание – высшая форма отражения объективной реальности. Идеальное сознание человека способно отразить любые предметы и формы, идеальное является заместителем предметов. Идеальное – универсальная форма, не имеющая границ.

Включая в себя итог бесконечной эволюции материи, сознание становится в реальное отношение к бесконечному миру самой своей внутренней природы.

**М.И. Костылев**

*г. Пермь*

## **ДВА ВЗГЛЯДА НА ПРИРОДУ КАТЕГОРИЙ**

В истории философии можно отметить, по меньшей мере, два взгляда на природу категорий. Первый мы назовем кантианским, второй - диалектико-материалистическим.

Впервые о категориях заговорил Аристотель, создавший грандиозную для своего времени систему целостного знания. Ее остоном служили категории как основные “сказывания” о сущем. Проблему Аристотель видел в определении основных родов бытия.

Средневековый реализм понимал категории как то, что существует прежде вещей, то есть полагал их безусловно объективное значение. Он принимал на веру то положение, что посредством размышления можно познать сущие вещи сами по себе. С другой стороны, номинализм, поначалу также придерживавшийся идеи о познаваемости сущего, в своем развитии пришел (в философии Юма) к пониманию сущего как некоторого X, о котором ничего нельзя утверждать с достоверностью. Сомнения Юма подготавливали почву для “Критик” Канта.

С Канта начинается глобальный поворот в философии. Очищая разум от эмпирических привнесений, он убедительно показал, что категории суть чистые рассудочные понятия a priori, обладающие

потенцией оформлять многообразис данных опыта. Категории изначально принадлежат чистому сознанию. Являясь только субъективными в качестве пустых априорных форм, они получают объективное значение, будучи опрокинутыми на предметы опыта. Кант снимает “проклятие” Юма, наложенное на познание окружающего мира. Мы можем познавать законы природы, характеризующиеся всеобщностью и необходимостью, но только такие законы, которые мы сами приписали ей.

Непосредственно из опыта мы черпаем только случайное. По Юму, факты как поток феноменов в эмпирическом сознании не несут в себе необходимости. Ведь необходимое (это то, чего не может не быть), в то время как противоположность всякого факта всегда возможна, так как не заключает в себе противоречия. Таким образом, отпадает всякая возможность полагать начало категорий в мире фактов.

У Канта чистые априорные формы мысли требуют для себя эмпирического материала. Фихте и Гегель рассматривают сущее прежде всего как чистую мысль. В новой спекулятивной метафизике чистая мысль порождает из себя весь свой материал, а не получает его откуда-то извне. Сущность гегелевской философии состоит в утверждении, что истинное знание не имеет никакого предмета вне себя, но оно в самом себе заключает свой предмет. Таким образом, понятие есть само сущее. Гегель онтологизирует логику и возвращает категориям статус безусловно объективных. Гегель увеличивает количество категорий до ста (по данным И.С. Нарского). Но самая важная заслуга Гегеля состоит, пожалуй, в том, что он создал единую упорядоченную систему, в которой категории не задаются, а выводятся одна из другой, перетекая при этом друг в друга.

Диалектический материализм переносит логику Гегеля практически без изменения на материальное бытие. Материалисты понимают категории как предельно широкие и всеобщие понятия, обладающие содержательностью и являющиеся отображением объективной реальности. Иначе говоря, они понимают их как объективные моменты природы самой по себе, утверждая тем самым точку зрения, противоположную точке зрения Канта и его последователей. Диалектический материализм решительно отрицает какое бы то ни было знание априори и берет на вооружение принцип сенсуализма: “все, что мы знаем о мире, мы знаем из ощущений”. Нам прежде всего дано явление, но явление существенно, в нем просвечивает сущность, которая отображается в понятии. Таким образом, природа познаваема.

Спрашивается: а насколько велико расхождение во взглядах на природу категорий между критической философией и диалектическим

материализмом, между учением, дающим начало феноменологии и материалистической метафизикой? Рассмотрим поближе эту метафизику, чтобы разобраться.

Сознание и материя определяются в противопоставлении, так как это - предельные понятия. Материя - объективная реальность, данная нам в ощущениях, то есть существующая до, вне и независимо от нашего сознания. Сознание отражает объективный мир, так как противопоставляет его природе своей природе. Но если материя есть только противоположное сознанию, то между ними нет ничего общего, невозможно никакое взаимодействие материальной и идеальной природ, то есть невозможно никакое познание. Необходим момент единства этих природ. И действительно, сознание не только идеально, но и материально в определенном смысле. Человек - носитель сознания, высший продукт материи. Материя (первичная) создает на определенном этапе своего развития свой высший продукт - сознание. Человек, являясь высшим цветом материи, аккумулирует в себе все бесконечное многообразие содержания внешнего мира, в том числе и категории, которые входят в природу человека в концентрированном виде как моменты всеобщего. Сознание должно имманентно заключать в себе категории. Теперь уже нельзя понимать первоначальное состояние сознания как *tabula rasa*, напротив, сознание, имеющее корни в объективной реальности, должно в каком-то виде нести в себе основные характеристики материи *a priori*. Отрицать последние - значит полагать, что сознание никак не связано с создавшим его сущим.

Таким образом, если признается, что категории объективно существуют в материальном мире, то из этого следует, согласно вышесказанному, что они в то же время должны присутствовать в сознании *a priori*. Если допустить это, то пропасть между мировоззрениями Канта и материалистов не будет такой уж непроходимой.

А.А. Кузнецова

г. Пермь

## ШТИРНЕР И ФЕЙЕРБАХ: РЕКОНСТРУКЦИЯ ПОЛЕМИКИ

Штирнер и Фейербах оказали огромное влияние на последующую философию. Следует отметить возросший интерес к учению Штирнера в современной Европе. Сопоставление учений Штирнера и Фейербаха важно потому, что это — два противоположных вида философской антропологии, имеющих актуальное социальное значение.

Между Штирнером и Фейербахом была прижизненная полемика, которую можно реконструировать следующим образом.

1. М. Штирнер утверждает, что единичная личность существует вне зависимости от всего внешнего – самого мира, государства, Бога, морали и других людей, других Я. “Я должен себя провозгласить и господином, и посредником, и собственником”. “В Единственном даже собственник возвращается в свое творческое ничто, из которого он вышел”. “Ничто – вот на чём я построил своё дело”.

По Фейербаху, человек не существует и не может существовать без другого, отличного от него человеческого существа. “Я не нечто, существующее без света, без воздуха, без воды, без пищи; я – зависимое от природы существо”. “Существо человека только в общественности, он общественный человек, Коммунист”.

В отличие от Штирнера, Фейербах считает человека зависимым от внешнего существом, видит его сущность во внешнем – природе и другом человеке.

2. По Штирнеру, “Я сам” – источник всего, для Единственного не существует никакого высшего существа, никакой иерархии, он – анархист. История ищет “человека”. Но человек ведь не личность, а идеал, “привидение”. Человек – это Я. Его считали сначала Богом, затем Человеком и, наконец, он обнаружился как единичная личность, как Единственный. “И надо мной нет никакого высшего существа, будь то Бог или Человек. Я всегда и всюду должен служить себе, т.к. Я – Единственный”.

Л. Фейербах утверждал религию человекобожия, поскольку другой человек для человека есть Бог, высшее существо. “Человек человеку – Бог”. “Быть без религии – значит думать только о себе; иметь религию – значит думать о других”. Двойственность есть источник религии: Ты является богом для Я, ибо Я не существует без Ты, Я зависит от Ты, без Ты нет Я.

3. М. Штирнер утверждал, что личность, вне зависимости от её внутреннего содержания, какими бы качествами она ни обладала, какие бы поступки она ни совершала, как бы ни относилась к другим людям, была, есть и будет истинным человеком, а все истинно человеческое – его собственностью. Личность не считает себя орудием идеи, не признаёт никаких призваний, предназначений, живёт собственной жизнью, расточает её, не заботясь о том, принесёт ли это пользу человечеству.

Л. Фейербах возносит другого человека и человека вообще до Божественного уровня. Отличительные признаки истинно человеческого в человеке: разум, воля, сердце и стремление к совершенству. В этом

заключается высшая, абсолютная сущность человека. Бытие вообще, без определённого качества есть безвкусица, нелепость. По Фейербаху, Я не могу считаться Человеком без человеческого содержания как вне меня, так и во мне.

**Макаенко Я.А.**

*г. Екатеринбург*

## **ПОСТАНОВКА ВОПРОСА О БЫТИИ У М.ХАЙДЕГГЕРА: АНТИЧНЫЕ ИСТОЧНИКИ**

К вопрошанию о бытии выводит нас некоторое предвопросание, т.е. обращение к самому вопросу.

Облекая вопрос в форму суждения мы придаем ему следующую форму: “Что есть бытие?”. В этом случае, связка “есть”, которая не несет в себе знака вопроса и представляется нам как нечто ясное и само собою разумеющееся, открывает вопрошаемому некоторую понятность бытия. Выражаясь словами М. Хайдеггера, “... мы движемся всегда уже в некой бытийной понятливости”. (Бытие и время. С.5).

О чем это говорит? О том, что само вопрошание уже выводит нас к понятию “бытие”. Но, обращаясь к бытию, человек как будто бы “падает в бездну”, не достигая дна: исчерпывающего понимания. Т.е. бытие открыто для человека, но не видимо с очевидностью, не обнаруживает себя полностью. Оно ведет нас само в себе и раскрывается в нас, что порождает надежду на то, что все-таки возможно ухватить понятие, интересующее нас, т.е. проникнуть в глубины этой “бездны”.

Бытие как понятие было введено в философию Парменидом. До него предметом размышления были сущие вещи, а не сущее как таковое. Он же поставил на рассмотрение сущее как целое, т.е. то, что оно есть в своем бытии. Хотя о самом бытии, как основании этой целостности (в хайдеггеровском смысле) оно прямо не говорит.

Парменид ведет речь о некоем сущем, но бытие нельзя мыслить как нечто сущее; хотя в контексте его размышлений звучит это “бытие”, как возможность сущего быть.

Как искать бытие? Парменид указывает путь, который состоит в убеждении, что нечто есть”... и что невозможно не быть”. (Фрагменты ранних греческих философов). Сущее мыслимо и о нем можно говорить в силу этого “быть”, “... ибо мыслить и быть одно и то же”. (Там же). На то же указывает и “познающее вопрошание” Хайдеггера.

Сущее в целом толкуется Парменидом не как “нечто существующее”, а как просто “существующее”. Т.е. когда мы начинаем говорить об этом роде сущего, мы погружаемся в “царство мысли”, движемся в сфере логики, находимся в окружении не вещей, но понятий.

Вопросу о сущем всегда соответствует вопрос о не-сущем, но не-сущее, т.е. ничто, нельзя связать ни с какой вещью, ни с понятием, что значит: ничто-не мыслимо и, тем более, не чувственно.

Говорить о ничто, значит утверждать, что “ничто есть...”, а, значит, выступать тем самым против логики, т.е. того, что позволяет разуметь и говорить. Говорить о ничто, вопрошать о нем – значит стать ненаучным, говорит Хайдеггер.

Но может ли логика задавать меру при вопрошании о сущем? Ведь сущее без бытия – ничто; но и бытие становится тем, что есть благодаря сущему, т.е. в сущем оно смыкается с самим собой, преобразуясь из пустой возможности в реальность. Это значит, что бытие без сущего также обращается в ничто, как и сущее без бытия. Таким образом, если говорить о бытии, отвлекаясь от сущего, то это говорение превратится в речь о ничто.

Все это противоречит логике; но логика – это всего-навсего одна из форм философского мышления. Не означает ли это, что необходимо совершить выход за ее пределы, открыв какой-то иной путь познания, не поддающийся ее законам и находящийся в родстве, разве что, с поэтическим вдохновением и базирующийся на бессознательно-интуитивном чувствовании или интеллектуальной интуиции.

Каким же образом на основании сказанного можно выстроить онтологическую структуру? Позволим себе изобразить ее в некоем подобии схемы.

Естественно было бы начать исследование с того, что дается человеку непосредственно в его чувствах, т.е. с “сущих вещей”. Но это “путь мнения” (Парменид), то, что даст лишь кажимость истины и может привести к заблуждению. Поэтому необходимо отвлечься от вещей, кажуших себя для нас исключительно через наши органы чувств.

Условие истинности – всегда мысль. И парменидово “бытие”, и “идея” Платона, и “сущность” Аристотеля выводят к одному: к тому, что сущее полагаемо не в чувственных вещах, но в понятиях. Здесь идет речь уже не о разрозненном материале, “сущих вещах”, единочностях, а о некоторой целостности, “сущем в целом”.

Но чем является условие этой мыслимости? Парменид не восходит к нему, хотя, возможно, интуитивно выходит к тому, что превосходит всякую мысль, но, в любом случае, умалчивает об этом. Платон же и Аристотель видят первоначало, из которого разворачивается все, и которое превосходит сущность; один – в Едином или идее Блага, другой – в Уме, мыслящем самого себя. Это абсолютное начало представляет собой предел становления сущего, собрание в одну точку всех черт истинного бытия. Но это чистая действительность, хотя уже все, но, все-таки, еще не-сущее, т.е. ничто. Это – абсолютное единство еще не излившееся из себя, а, поэтому, не допускающее никакого сопоставления. И, следовательно, никакой рассудочной деятельности, т.к. она не возможна вне сопоставления, т.е. разделения и связывания.

Тем же путем идет Хайдеггер, признающий, что сущее есть. Это “сущее”, о котором говорят так же и Аристотель, и Платон, и Парменид, есть то, куда вливается бытие. Вливается, будучи основанием, фундаментом, на котором стоит сущее. Оно, вместе с тем, является тем, что вмещает его, т.е. “местом” для сущего.

Таким образом, бытие – это возможность сущего быть. Бытие “... имеет место” (Бытие и время), оно присутствует в сущем, являясь его причиной.

Таким образом, вырисовывается следующая картина:

Мир сущих вещей, представляющий собой единство “материи” и “форма” (Аристотель), “бытия” и “небытия” (Платон), “пламени огня эфирного” и “знания лишенной ночи – тяжелого плотного тела” (Парменид), т.е. мир физических тел, объектов.

Мир понятий, которые представляются формами каждого из объектов, т.е. мир сущего как такового, сущего в целом.

Бытие, которое тождественно небытию (ничто), и есть то, что вмещает сущее в целом; является его основной, будучи само безосновным (ибо как мы можем мыслить основу для ничто?), т.е. возможностью для сущего.

**А.С. Меньшиков**

*г. Екатеринбург*

## **К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ АПОЛОГЕТИКИ КАК ЖАНРА**

Обычно термин “апологетика” трактовался либо как деятельность некоторых христианских писателей (как греческих, так и латинских вплоть до Августина) по защите христианства от языческих властей и



языческих критик (как религиозной, так и атеистической критики), ограничивая этот феномен как определенными временными рамками (максимум пятый век), так и логическими (сменяется патристикой), как, например, понимают апологетику историки философии; либо трактуют как особую теологическую дисциплину, одну из отраслей теологической науки (наравне с догматикой, гомилетикой, литургикой и другими), как это делают церковные авторы.

Тем не менее, обе эти трактовки игнорируют существеннейшие вещи. Первая трактовка совершенно игнорирует тот факт, что апологетика вовсе не “почила в Бозе” в пятом веке, а продолжает жить и по сию пору, игнорируется не просто целый пласт религиозно-философских текстов, но значимейшее культурно-историческое явление, характеризующее не только отношение христианства и язычества в античности, но и отношения христианского и нехристианского миров в Средневековье, межконфессиональные отношения христианских деноминаций после Реформации, отношения религии и науки с эпохи Нового времени и до наших дней, но даже более этого, апологетика характеризует принципиальнейшее отношение веры и разума. Вторая же трактовка придает апологетике чисто прикладное значение, пренебрегая тем, что именно апологетика первых веков конституировала доктринальное ядро христианской философии и, затем, служила и служит мощнейшим инструментом презентации христианства для всего внешнего - нехристианского или профанного, светского миров.

Апологетика действует в сфере рассуждения и убеждения, ориентируясь на то, чтобы сделать саму суть своей веры очевидной и доступной для понимания всех. Потому мы можем поместить апологетику в ту точку, где пересекаются философия, риторика и теология, поскольку апологетике приходится заниматься, во-первых, рационализацией внутреннего содержания веры (что касается философии), во-вторых, апологетике приходится сталкиваться с Другим, вступать в общение с тем, кто верит и думает иначе (что касается риторики), и, в-третьих, апологетика, ведь мы рассматриваем религиозную апологетику, пытается выявить предельное основание бытия, ищет Бога и спасения, ищет истинной религии (а это касается теологии).

Таким образом, апологетика базируется на трех дисциплинах - философии, риторике и теологии, - а также проистекает из трех намерений - рационализации, коммуникации и спасения души. Далее, апологетика первоначально действительно была необходима для защиты христиан, но ведь этот жанр продолжает жить и в период господства христианства во всей Европе, когда нет никакой необходимости

защищаться. Почему? Каким целям служила апологетика в Средневековье? Кому она была адресована? Как развивался этот жанр с течением времени? Вот те задачи, которые необходимо решать исследователю апологетики как целостного феномена. Относительно же ранней апологетики мы можем сказать вот что.

Первоначально апологетика возникает как ответ на гонения и репрессии, которым подвергались христиане. Задачи и функции апологетики состояли, во-первых, в оправдании христиан, в разоблачении ложных обвинений и клевет; во-вторых, в просвещении масс, в разъяснении и прояснении всего, касающегося христианства и христиан, то есть в изменении общественного мнения относительно христианства, в развеивании подозрений (ибо неизвестное и непонятное всегда подозрительно), а, в-третьих, может быть не всегда явно и открыто, но тем не менее всегда обязательно, в работе по убеждению в истинности собственного учения, как посредством доводов в свою пользу, так и посредством выявления ложности и нелепости всех конкурирующих учений, то есть осуществление пропаганды, как для укрепления в вере своих приверженцев, самих христиан, так и для увеличения своих рядов за счет разуверившихся в язычестве и ищущих новую веру, потенциальных сторонников (апологетика здесь пересекается с миссионерской и проповеднической деятельностью).

Так что, очевидно, апологетика действует в сфере идеологии, оперирует общественным мнением, изначально ориентируется на публичность, является технологией “всеобщего объяснения, разрешающего все вопросы, способная все объяснить”, иначе говоря, апологетика есть разъяснение того, во что сами верующие просто верят, для инаковерующих и инакомыслящих на уровне рассудка и здравого смысла посредством разумных (или квазиразумных) доводов.

Кроме того, в христианской апологетике можно выделить три уровня: правовой - защита верующих от властей перед законом государства; рациональный - оправдание веры от конкурирующих учений перед рассудком и здравым смыслом; моральный - защита Бога, Его благости и всемогущества, при наличии зла в мире. Таким образом, апологетика есть “служанка” религии в сфере идеологии и пропаганды, орудие борьбы с инаковерующими и инакомыслящими, причем ради истинного блага этих самых инаковерующих и инакомыслящих.

Однако, все изложенное касается лишь ранней апологетики, далее возникает задача исследовать развитие жанра апологетики как в Средневековье, так и в Новое время, вплоть до наших дней.

**А.П.ЧЕХОВ, М.БЛАНШО, Ж. ДЕРРИДА, Ж.БАТАЙ –  
ФИЛОСОФЫ ЕДИНОГО ЯЗЫКОВОГО ПРОСТРАНСТВА**

К сожалению, А.П. Чехов воспринимается культурой XIX-XX веков всего лишь как талантливый писатель, но не философ. Мы позволяем себе поставить А.П. Чехова в один ряд с представителями французского постмодерна... Их объединяет, прежде всего, один ЯЗЫК, один способ чувствования мира, одна форма “БЫТЬ”...

Способ чувствования, мироощущения данных авторов можно назвать экзистенциальным. Что мы понимаем под экзистенцией? У Хайдеггера существуют лишь поэтические определения этого слова. Например, экзистенция “есть выступание человека в истину бытия”, или “бытие будучи экзистенцией, заключается в обитании вблизи бытия”. У Кьеркегора под этим понимается “бытие - между” ...предметным миром и Вечностью... В нашем понимании, выражая мысль чрез категории философского языка, экзистенция есть сингулярность (точка сборки) экзистенциальных чувств... Поясним это определение через тексты Батая, Бланшо, Дерриды, Чехова... Разворачивание этой категории через данных авторов установит единство их мироотношения, языковое единство.

Морис Бланшо не различает “внутренний опыт” Батая с собственным “опытом-пределом”. Опыт-предел - это “мощь вопрошания”, это предельное вопрошание, в нем человек “ставит себя под вопрос”. Бланшо удивляется большевизму, который в лице Ленина провозглашал, “что когда-нибудь все будет понято”. Зачем? Предельное вопрошание дарует предельное бытийствование, т.е. экзистенцию. Поэтому Бланшо заявляет: “незнание выступает как фундаментальная настоятельность” бытия человека. Чехов в своей ипостаси не отличим от Бланшо, Бланшо от Чехова... Чехов разворачивает свое “видение” мира через художественно-поэтическое слово... Чехов находится на позиции (это ипостась всех его зрелых рассказов) предельного вопрошания. Он всегда оставляет ВОПРОС без ответа... Чехов не дает доктрин, не дает Абсолютов, его доктрина - есть отсутствие доктрины... он есть один предельный ВОПРОС... Поэтому Чехов не понял своей эпохой... Это писатель другого временного пространства, возможно XXI века.

И Жорж Батай говорит языком вопрошания. Надо “все ставить под сомнение (под вопрос) СОВЕРШЕННО ЛИШАЯСЬ ПОКОЯ”. И тогда человек, как мир, превращается в непрерывную экзистенцию, тогда он

есть “казнение (внутреннее страдание и боль - М.И.), ВОЙНА (напряжение, противостояние, отчаяние, безумие, становление, самоуничтожение и рождение - М.И.), ТОСКА, БЕЗУМИЕ”. Можно в определенном смысле говорить, что экзистенция (как способ чувствования мира) есть “разоблачение покоя, бытие без отсрочки...” Мы видим совпадение не только Батая и Бланшо, но и Чехова. Чеховские герои, то есть сам автор, лишены покоя. Они бытийствуют в предельном вопрошании, предельном поиске, предельной тоске и предельной радости... Это Иван Дмитриевич, больной из рассказа “Палата №6”, это старый профессор из произведения “Скучная история”, это невеста Надя из рассказа “Невеста”, это учитель Никитин из произведения “Учитель словесности” и другие персоны произведений. Вопросы: “Кто я?”, “Где я?”, “Что происходит?” предельно наполняют самого автора и их героев... В связи с этим можно определить экзистенцию как иррациональность, как единенные предельные чувства (смерти, тоски, предельной радости, боли, войны). Сингулярность экзистенциальных чувств есть слияние предельных чувств в Единое, в Целое, в Одно...

Жак Деррида в одной из своих работ, посвященных языку, провозглашает речь явлением апофазиса (предельной веры в Неизвестного Бога). Это некое экзистенциальное сверхбытийствование, основа которого заключена в словах Дерриды “больше жизни и больше смерти”... Философ соглашается и единит себя со средневековым поэтом-мистиком Силезиусом, отражающим свой мир в словах: “Никакая смерть не без жизни. Ничто не живет без того, чтобы умереть...” Экзистенциальное чувство смерти дарует предельно богатое чувствование мира, вещи, самого себя... Нет предельно яркой, наполненной жизни (точнее, бытия) без бытия в смерти... Несомненно сходство (единство) этого взгляда с вышеназванными авторами, Бланшо, Батаем, Чеховым... Чехов бытийствует в другой жизни (не предметной) и учит “БЫТЬ” в этой жизни Другого, жизни предельно живой и полной смерти... “Я прослужил по судебному ведомству 28 лет, но еще не жил” - делится один из героев “Чайки”... “Жизнь-то прошла, словно и не жил...” - это последний монолог последнего художественного произведения Чехова “Вишневый сад...” Смерть, как взгляд с пьедестала смерти на всю свою жизнь, это есть жизнь. Это одно Единое... Человек единит себя ЧЕРЕЗ смерть (бытие в смерти) с жизнью...

Чем различимы названные четыре автора-философа? Они различаются по способу развертывания своего экзистенциального мироощущения (развертывание из ничто и всего одновременно). Батай, Бланшо, Деррида представляют свое видение мира

через собственную языковую материю (она в основании мира) - поэтически-философское слово, Чехов же - через художественное слово. Художественное слово является более продолжительным, детализированным, конкретизированным описанием своего способа “БЫТЬ”, оно значительно менее емко, чем философские категории... По морфологическому строю (статусу), по морфологии языка, т.е. разворачиванию мира, Чехов - писатель, по способу “видения” он несомненно философ из того же языкового пространства, что и Деррида, Батай, Бланшо...

**Т.В. Наумова**

*г. Екатеринбург*

## **ОТ КАНТА К НЕОКАНТИАНСТВУ (ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ГЕРМАНИИ)**

Философия Канта... В истории мировой философии, наверное, не было такого философа, об учении которого говорили и писали так много.

Но и сама философия немецкого мыслителя имеет под собой не только предшествующие ей философские взгляды (идеи Р. Декарта, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро, Б. Спинозы, Г. Лейбница), но важна и та историческая ситуация, в которой находились разрозненные германские государства.

Кант своей философией отвергает окружающую действительность. Строится концепция “чистого” разума.

Субъект и объект познания у Канта меняются местами. Но и само понятие “познание” заменяется другим – понятием “условие познания”. Только после этого, по Канту, можно постигнуть объективность или, другими словами, понять предмет познания. Человеческий опыт уже не лежит в человеческом сознании. Но и “предмет познания” становится противоположным “вещи в себе”. Значит, познание перестаёт быть объективным. Человек становится носителем разума, этот разум подчиняется определённым схемам, функционирует благодаря логике. Как же все рассуждения соотнести с объективным миром? Этот вопрос стал тем вопросом, ответ на который искался на протяжении более двух веков.

Задавались этим вопросом и кантианцы: М. Мендельсон, И.Г. Гердер, К.Л. Рейнгольд, И.С. Бек, Ф.Г. Якоби, Г. Э. Шульце-Энезидем. Ответы на этот вопрос вызвали ни меньше споров. Для Гердера пространство и время исходят из опыта (отвергает априоризм); Рейнгольд знание помещает в сознание, а, следовательно, объективность

есть представление; для Бека познание (его предмет) - это условие самого познания – первоначальное представление, которое есть процесс, т.е. деятельность (совершается субъектом); Якоби утверждает, что понятие “вещи в себе” не сможет совмещаться с предметами опыта, которые есть явления (ощущения).

Представители кантианства только объясняли учение Канта, вносили в него исправления, тем самым, разрушив его. Кантианцы рассматривали кантовскую философию в каком-либо одном аспекте. Решая проблему “вещи в себе”, кантианцы не опирались на всю систему Канта. Они связывали это понятие лишь с сознанием человека (сознанием как целого). Но для Канта сознание – это сложная система.

Всё это послужило основанием для новых подходов в понимании философии Канта. Новое прочтение предлагает направление, получившее в истории философии название “полукантианство”: Я. Фриз, Е. Апельт, Ф. Бенеке. Продолжая анализировать учение Канта, “полукантианцы” пытались соединить его философию с философией Якоби. Это способствовало превращению кантианства в психологизм. И опять учение Канта теряет свою целостность.

В 1865 г. прозвучал лозунг Отто Либмана “Итак, следует вернуться назад к Канту”. Этот лозунг начинает формировать новый взгляд на учение Канта – неокантианство. В строгом смысле к неокантианству относят: физиологическое направление (Ф.А.Ланге, Г. Гельмгольц); марбургскую школу (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер и др.); баденскую или фрайбургскую школу (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Э. Ласк).

Физиологическое направление, опираясь на учение Канта, строит концепцию об априорных формах сознания на основе достижений в физиологии органов чувств.

Марбургская школа решает проблемы обоснования точных наук – математики и естествознания. Баденская школа решает проблемы культуры и методологии исторических наук.

Поразительная вещь, неокантианцам удаётся, с одной стороны, бережно относиться к учению Канта, а, с другой стороны, очень трудно уловить в их философских взглядах основы кантовского мировоззрения (“вещь-в-себе” просто отбрасывается). Строится более приближённое понимание окружающего мира в нём самом.

Школы неокантианства стали отправными точками для многих известных философов: Р. Кронер, Я. Руге, Г. Майер, Т. Липпс, а также М. Хайдеггер, Э. Гуссерль.

## АРИСТОТЕЛЬ О КАТЕГОРИИ ОТНОШЕНИЯ

Аристотель впервые сделал отношение объектом философского рассмотрения. Отношение - одна из десяти категорий, описанных Аристотелем. “Соотнесенным, - писал Аристотель, - называется то, о чем говорят, что то, что оно есть, оно есть в связи с другим или находясь в каком-то ином отношении к другому” (1, с. 66). В сочинении “Метафизика” Аристотель выделял следующие виды соотнесенного. “Соотнесенным называется [1] то, что относится как двойное к половинному, как тройное к трети и вообще как то, что в несколько раз больше, к тому, что в несколько раз меньше, и как превышающее к превышаемому; [2] то, что относится как способность нагревать к нагреваемому, то, что может разрезать, - к разрезаемому, и вообще то, что может делать, - к претерпеваемому; [3] то, что относится как измеримое к мере, познаваемое - к познанию и чувственно воспринимаемое - к чувственному восприятию.

В труде “Категории” Аристотель называл также другие виды соотнесенного: обладание, расположение, положение (1, с. 66).

Все соотнесенное Аристотель делил на два класса. Соотнесенное, входящее в первый класс, возникает и уничтожается вместе, одновременно. “Когда имеется раб, имеется и господин...” (1, с. 69). Этот класс включает большее количество подклассов, чем другой, поэтому Аристотель их не перечисляет. Соотнесенное, входящее во второй класс, может существовать и друг без друга. В этот класс входят следующие соотнесенные стороны: знание - познаваемое, чувственное восприятие - воспринимаемое чувствами.

Аристотель так объяснял выделение данного класса: “...С прекращением знания познаваемое не уничтожается... ...С уничтожением всякого живого существа знания не будет, но множество предметов познания может существовать” (1, с. 70). Так же Аристотель объяснял возможность существования друг без друга чувственного восприятия и воспринимаемого чувствами. Следуя логике Аристотеля, в этот же класс можно включить и пару: измерение - измеримое.

Говоря о паре “раб - господин”, Аристотель, судя по всему, имел в виду качества. А в случае со знанием и познаваемым шла речь о вещах. Люди, являющиеся рабом и господином, могут существовать и после уничтожения данного отношения между ними и соответствующих качеств, точно так же, как вещь, являющаяся познаваемой, существует и

после уничтожения у неё данного свойства. По указанному Аристотелем признаку приведенные им виды отношений не различаются. Именно из-за того, что в одном случае шла речь о качествах, а в другом - о вещах, возникло это ошибочное деление на два класса.

Возможно, что на появление особого подхода к познанию и познаваемому, чувственному восприятию и воспринимаемому чувствами повлияла увлеченность Аристотеля полемикой с софистами. “Им, - писал Аристотель о софистах, - приходится признавать все [существующее] соотношенным и зависящим от мнения и чувственного восприятия, так что ничто, мол, не возникло и ничто не будет существовать, если раньше не составят мнение об этом; однако если [вопреки этому] что-то возникло или будет существовать, то ясно, что не все может быть соотносено с мнением” (2, с. 140). Важность мысли о том, что предмет познания существует независимо от познания и необходимость дистанцироваться от противоположной идеи могли повлиять на исключение Аристотелем знания и познаваемого, чувственного восприятия и воспринимаемого чувствами из числа соотношенного, не существующего друг без друга.

Таким образом, хотя и непоследовательно, не по отношению ко всему соотношенному, Аристотелем была проведена идея о том, что соотношенное друг с другом (качества) возникает и устраняется вместе. Эта плодотворная идея оказала влияние на дальнейшее развитие понимания отношений.

**С.Ю. Трофимцева**

*г. Самара*

## **К ПРОБЛЕМЕ ГЕНЕЗИСА НОВОЙ МЕТОДОЛОГИИ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ИСТОРИОСОФИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВВ**

Генезис новой методологии западноевропейской историософии, происходивший на рубеже веков, был связан с кризисом классической философии и классического историзма, распадом тотальности историософской парадигмы и возникновением в философии истории так называемого “подхода сравнительного изучения цивилизаций”. Основой данного генезиса стало конституирование иррационализма во второй половине XIX века, и новые онтологические и гносеологические представления привели к изменению понимания как смысла истории, так и сущности исторического процесса и возможности его познания в целом.

Центральным онтологическим представлением классической философии было представление о бытии как совокупности объектов или



упорядоченном “под знаком благосклонности к человеку” “мире вещей”, связанном на имманентном уровне – он “есть”. Поэтому в качестве основных выделялись два вида бытия [Sein]: “наличное бытие” [Dasein] – эмпирическое наличие вещи, и “определенное бытие” [Wassein], выражающее определенность бытия предмета или свойства. В постклассической философии иррационализма мир связывался на трансцендентном уровне посредством особой субстанции – “жизнь”, лежащей в основе пестрого разнообразия явлений внешнего мира (Виндельбанд) и определяющая его сущность. Диалектичность наличного бытия определяется тем, что жизнь, с одной стороны, – это непрерывный, по Бергсону, скачкообразный, процесс становления, постоянно выходящий на качественно новый уровень. С другой стороны, жизнь имеет внутреннюю необходимость в объективации через творение “новых форм”, но поскольку они есть ставшее (“отжитая жизнь” у Зиммеля), то в них жизнь отрицает саму себя, следовательно, в наличном бытии присутствуют две противоположности: процесс становления и ставшее или, по Дильтею, неупорядоченность и процесс упорядочения, значит, источник развития жизни ей имманентен. Сама жизнь стремится выйти за пределы достигнутого (категория Зиммеля “больше, чем жизнь” [“Mehr als Leben”]), что придает ей волюнтаристическую окраску. Постоянное наличие противоположностей и внутренняя борьба не позволяют жизни окончательно перейти в состояние “отжитой жизни” и завершить процесс становления.

Наличное бытие связано со временем. Если в классической философии время представляется как цепь рядоположенных последовательных моментов, то в постклассической философии время выступает не только неразрывным процессом, но и как атрибут жизни придает ей характеристики длительности и изменчивости (Бергсон). Следовательно, в процессе становления невозможно выделить отдельные временные моменты, и скачок также неразложим на этапы.

Тем самым, в основе иррационализма конца XIX – XX вв. лежало представление о мире не как об упорядоченной системе ставших, законченных объектов, а как о бесконечном процессе становления. Из указанных онтологических посылок вытекали и принципиальные различия в гносеологии. Классическая философия признавала возможность получения объективного логически обоснованного знания. Однако очевидно, что для познания жизни это было неприменимо. Классическая гносеология фактически предназначалась только для познания ставшего. Для познания становления на первый план выдвигается либо “понимание” (Дильтей), либо “переживание”

(Зиммель), что предполагает непосредственное включение познающего субъекта в объект. Бергсон же вводит особую ступень познания: “творческую интуицию”, которая позволяет воспринимать процесс становления в целом, не разрывая его. Вероятно, на эту мысль Бергсона навел Кант, заявивший о возможности познания noumenon особым нечувственным интеллектуальным созерцанием. Но для Канта вся сложность заключалась в том, что интеллектуальное созерцание “не свойственно нам, и даже сама возможность не может быть усмотрена нами”. Интеллектуальное созерцание, по Канту, скорее всего, не оперирует понятиями, поскольку они ограничивают познавательные возможности, не вмещая весь объем информации. По Бергсону, результаты познания с помощью “творческой интуиции” выражаются не понятиями, а музыкой и изобразительным искусством.

Таким образом, данные принципиальные философские положения стали одним из оснований генезиса новой методологии историософии в конце XIX – начале XX вв.

В ряду наиболее важных моментов постклассической парадигмы историки можно выделить следующие.

1. Если классический историзм, отделяя субъект от объекта исторического познания и уповая на всемогущество человеческого разума, признает возможность получения объективного знания об истории, то в постклассическом историзме отрицание этого было предопределено, прежде всего, глубоко персоналистическим характером переживания истории, что делало невозможным считать результат познания объективно универсальным. Кроме этого, довольно четко демонстрируется единство связи “человек – история”, где человек представляется не объективно средним (часть исторического народа, производительных сил), а личностью, индивидом, поэтому личное восприятие истории и столь ценно. С другой стороны, если в эпоху классического историзма Л.Ранке призывал историка отказаться от своего “я” и быть “наблюдателем холодным и точным”, то в постклассическом историзме относительность исторического познания предопределена и влиянием личности самого историка, на которого накладывает печать менталитет его общества: “историк никогда не сможет освободиться от того общества, в котором живет”, и поэтому историческое знание имеет и аксиологическую окраску, и события приобретают совершенно иной смысл. Правда, возможность научного познания большинством историософов не отрицалась, поскольку в общефилософском смысле события есть нечто свершившееся, ставшее, поэтому они могут быть подвергнуты аналитико-синтетическим

операциям, но при этом нужно использовать соответствующие категории гуманитарных наук. Абсолютность познания всегда отрицается.

2. Сама история в каждой из парадигм приобретает совершенно различный смысл. В большинстве классических концепций история – это наглядная демонстрация прогресса человеческого разума. В постклассическом историзме история как воплощение жизни через деятельность людей выступает также длительным и изменчивым процессом становления. Тем самым, исторический процесс рассматривается не как цепь последовательно расположенных событий, а как процесс творческой деятельности индивидов, сочетающий в себе тенденции как прогресса, так и регресса.

3. Исходя из этого, исторический процесс имеет следующий вид. Если в классических концепциях исторический процесс в целом един, правда, разделен на отдельные стадии, выделение которых идет, как правило, только по одному основанию, и он в основном прогрессивен, универсален и несет черты европоцентричности, то постклассический историзм выделяет равнозначные макроисторические феномены, безусловно высшие для всех остальных, но не включаемые ни в какие более обширные системы (Тойнби). Их выделение происходит по целому ряду оснований, и они все отличаются по внутренним характеристикам. Поскольку данные макрофеномены представляют собой “динамичные образования эволюционного типа”, цикл их существования разбивается на стадии от зарождения до гибели. Проблема же дискретности или относительного единства истории в постклассическом историзме решалась неоднозначно.

4. Еще одним принципиальным различием классической и постклассической историософии можно считать представление о законах истории. Если классический историзм не видит формальной разницы между законами природы и истории, то постклассический историзм разделяет их довольно четко, придавая законам истории вид тенденций и отрицая их универсальность.

Таким образом, можно утверждать, что “подход сравнительного изучения цивилизаций” является вторым после классического методологическим подходом в западноевропейской философии истории, и его генезис начинается на рубеже веков. Его дальнейшая эволюция шла во многом по пути интерпретации последующими мыслителями уже выдвинутых историософских идей на собственной философской базе. Следует также отметить, что новый историзм не стал тотальным и сосуществует с классическим, что породило попытки их относительного синтеза. Однако все указанные подходы ставили целью создание

определенной макроисторической схемы, что вызвало в итоге у некоторых мыслителей полное неприятие подобного исторического обобщения (школа Анналов) и спровоцировало стремление возвратиться к накоплению исторического материала, который уже не укладывался в имеющиеся схемы. Вполне возможно, что это может привести к созданию нового историософского подхода.

**С. В. Франц**

*г. Екатеринбург*

## **ИСТОКИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА**

Об экзистенциализма написано немало. Это направление в современной философии возникло накануне 1-ой мировой войны и Октябрьской революции в России (Шестов, Бердяев), после 1-ой мировой – в Германии (Хайдеггер, Ясперс, Бубер) и в период 2-ой мировой войны – во Франции (Сартр, Мерло-Понти, Камю, Симона де Бовуар). В философском отношении на экзистенциализм оказали преобладающее влияние философия жизни, феноменология Э. Гуссерля и учение С. Кьеркегора. Иррационализм, феноменологический метод, абсурд – вот “инструментарий” экзистенциалиста, с помощью которого он пытается понять природу человека, его предназначение и смысл жизни вообще. Однако к экзистенциальному постижению бытия, или подлинности своего существования, прозрению своей сущности, человек стремился всегда – с тех пор, как научился осмысливать мир, - задолго до того, как экзистенциализм оформился в самостоятельное направление.

Бытие как нечто непосредственное, само себя и через себя познающее, может быть “осознано” только внеразумным способом, когда человек становится чем-то другим для себя, трансцендируется. Трансценденция – вот подлинное бытие человека. Одна из форм трансценденции – сознательный выбор безумия как способа освобождения от сковывающей социальной стереотипности, отчуждающей индивида от него самого. Безумие – это бунт против условностей, прорыв к безусловному, это вызов общепринятым нормам и традициям. Бунт как выражение социального протеста совечен социуму, следовательно, старше экзистенциализма и философского мирозерцания, он прорастает в глубины мифологического сознания. Значит, природа мифологического мировоззрения изначально экзистенциальна. Мифо-поэтическое изображение жизни – попытка “схватить” и выразить смысл человеческого существования. Миф – прообраз литературно-художественного творчества - был отчужден

экзистенциализм.

Формально-содержательное единство проблема существования обрела позднее, когда появился жанр трагедии, своего рода инобытие экзистенции. Первая античная трагедия была поставлена на празднике “Великих Дионисий” (учрежденном афинским тираном Писистратом) в 534 г. до н. э. поэтом Феспидом. Ее появление было вызвано интересом к проблемам страдания и отражало его связи с человеческим поведением, явилось порождением религиозных и этических брожений VI в. до н. э. — эпохи становления античного рабовладельческого общества и государства, “свидетельствовало о возникновении новой фазы в отношениях общества и индивида”. По свидетельству Аристотеля, “решающим моментом для возникновения ее было перерастание “страстей” в нравственную проблему... трагедия по содержанию и идейному характеру была новым жанром, ставившим вопросы человеческого поведения на примере судьбы мифологических героев” (Тронский И. М. История античной литературы. М., 1983. С.110). Своего наивысшего расцвета античная трагедия получила в творчестве таких драматургов, как Эсхил, Софокл и Эврипид. Их имена знаменуют 3 этапа в развитии жанра трагедии, каждый из которых связан с изменением характера античной демократии.

Творчество Эскила, “отца трагедии”, пришлось на период становления афинского демократического государства и греко-персидских войн. В его трагедиях поступки человека определяются и новым, и старым (традиционным, мифологическим) мировоззрением. В произведениях (“Гелиады”, “Молящие”) еще действуют божественные силы, вмешивающиеся в естественный ход событий и жизнь людей в виде существования родовой ответственности за поведение предков. Рок, судьба, месть богов за ошибки, совершенные отцами, отлучение героя от ответственности за свои деяния начинается, однако, постепенно уступать место осознанным поступкам человека, действующего “по человечески понятным мотивам” (“Агамемнон”). Утверждается идея личной ответственности за свою судьбу и “свободно выбранное поведение”. Боги же становятся “блюстителями правовых основ нового государственного устройства” (элементы мифологизированного сознания). Конфликт между демократическим государством и свободным человеком нередко носит характер бунта (“Прометей прикованный”) против богов. Основное внимание при этом уделяется изображению страстей и страданий главных героев.

Творчество Софокла (V в. до н. э.) приходится на время утверждения демократической государственности. “Центр тяжести

трагедии окончательно перешел на изображение людей, их решений, поступков, борьбы. В то время как Эсхил старался обнаружить в человеческом поведении действие высших сил и человек у него зачастую являлся лишь ареной столкновения богов (например, Орест в “Эвменидах”), герои Софокла по большей части действуют вполне самостоятельно и сами определяют свое поведение по отношению к другим людям. Богов Софокл редко выводит на сцену, “наследственное проклятие” не играет уже той роли, которая приписывалась ему у Эсхила. Действие высших сил проявляется в естественном ходе вещей, который и содержит в себе осуждение или оправдание выбранной человеком линии поведения” (Тронский И. М. Указ. соч. С. 127-128). Основное внимание в своих трагедиях (“Антигона”, “Царь Эдип”, “Электра”) Софокл уделяет не бунту людей, а страданиям, в которых проявляются лучшие человеческие качества, отражаются “сущностные силы жизни” (Гегель).

Творчество Эврипида (ок. 480-406 гг. до н. э.) совпало с кризисом и разложением полисной системы и Пелопонесскими войнами. В трагедиях (“Троянки”, “Елена”, “Век Перикла”) усиливается момент социального противостояния, отвергаются основные принципы полисной этики, а человек признается “источником и творцом нравственных норм”. Одним из самых сильных произведений Эврипида считается “Медея”. В ней повествуется о трагедии “страстно любившей, но обманутой женщины”. Медея живет, повинаясь собственным чувствам, ради любимого человека она убивает родного брата, дядю мужа, а затем (мстя изменившему супругу) и собственных детей. Эврипид первым описал чувства высочайшей экспрессии, изобразил сильные, отклоняющиеся от нормы патологические страсти, доводящие человека до безумия и отсекающие его от остального мира, ставящие в положение отверженного, одиночки.

Интересное развитие жанр трагедии получил в “серебряный век” (I в. н. э.) в творчестве Сенеки. Период от Тиберия до Нерона – время наивысшего расцвета Римского государства. Развивающаяся варварская культура имела превращенные формы. Тяга к внешнему блеску, показной характер искусства, помпезность бескультурья, сильные аффекты и полная нестыковка между моральными принципами и их осуществлением – вот основные характеристики этой эпохи. Сенека верно изобразил свой век в трагедиях “Медея”, “Федра”, “Эдип”, “Геркулес в безумье”, “Троянки” и др. Наш интерес вызвала “Медея”. Это уже не любящая женщина, ослепленная изменой мужа, а дикая варварка с ущемленным чувством собственного достоинства, мстящая за предательство. В трагедии усилены чувственно-образные характеристики персонажей,

гипертрофированы страсти, сметены нравственные понятия, полностью утрачены родственные связи, обесценена человеческая жизнь. Медея теряет истинно человеческий облик, превращается из женщины в фурию, символизирует Рок, Возмездие:

Нет, насладись, обида, мстью медтенной...

*Убивает второго сына.*

Всё кончено. Отдать мне больше нечего

Тебе, обида...

(Сенека. Трагедии. М., 1991. С.42.)

Такая трактовка образа чрезвычайно интересна, если учесть философские воззрения Сенеки, который учил, как жить достойно и достойно умереть. Думается, здесь запечатлен разлад между социальной нормой и человеческой природой.

Итак, в творчестве античных драматургов мы находим черты, свойственные экзистенциализму: социальный бунт; нарушение традиционных норм и родственных связей; утверждение человеческих ценностей и правил поведения; ориентация на чувства, описание сильных страданий, обнажающих глубинные, сущностные свойства человека; личную ответственность за совершенные поступки.

Античная литература, ориентирующаяся на чувственное восприятие, обратилась к экзистенциальной проблематике прежде, чем философия ее осмыслила. Присутствие экзистенциализма мы обнаруживаем и в творчестве английского писателя XIX в. Оскара Уайльда. “Среди пошлости XIX в. распустился цветок греческой легенды”, - писал о нем Я. Парандовский. В изысканной манере его литературных образов и утонченной стилистике самовыражения – попытка “схватить” бытие, сделать его чувственно-зрительно-словесно-осязаемым, найти материальные формы выражения для эфемерных грез: “А! Здесь хорошо! Холодный ветер, и я слышу... Почему слышу я в воздухе эти взмахи крыльев? О! Можно подумать, что какая-то птица, какая-то большая черная птица носится над террасой. Почему я не могу видеть эту птицу? Взмахи крыльев ее ужасны. Это холодный ветер... Но нет, здесь совсем не холодно...” - говорит царь Ирод, предчувствуя надвигающие события. Каждый описанный Уайльдом миг – переживание свободных и независимых людей экзистенциального состояния, требование максимальной полноты бытия, духовный максимализм: “Я в рот твой влюблена, Иоканаан, - признается пророку Соломея. – Он как алая перевязь на башне из слоновой кости. Цветы граната, что цветут в

садах Тигра, - более красные, чем розы, - не так красны... Он краснее, чем ноги того, кто возвращается из леса, где он убил льва и видел золотистых тигров. Твой рот как ветка коралла, что рыбки нашли в сумерках моря... Нет ничего на свете краснее твоего рта... Дай мне поцеловать твой рот...". Страстное желание любви и обладания любимым – единственная цель и смысл человеческого бытия, считает Уайльд. Это и есть подлинная экзистенция: "Твоей красоты я жажду. Тела твоего я хочу. И ни вино, ни плоды не могут утолить желаний моего, - признается Иродиада (Соломея), смотря на отрубленную голову Иоканаана... - Ты не хотел мне дать поцеловать твой рот... теперь я поцелую его. Я укушу его зубами своими, как кусают зрелый плод... Что буду я делать теперь, Иоканаан? Ни реки, ни великие воды не погасят моей страсти. Царевной была я, ты презрел меня... Целомудренной я была, ты зажег огонь в моих жилах... А! Почему ты не посмотрел на меня... Если бы ты посмотрел, ты полюбил бы меня... **Потому что тайна любви больше, чем тайна смерти. Лишь на любовь надо смотреть**" (Уайльд О., Парандовский Я. Король жизни. М., 1993. С.206, 196-197, 212-213). Ни смерть, ни болезнь, ни страх не могут наполнить смыслом существование, утверждает Оскар Уайльд, лишь любовь приближает человека к истинам. Трансцендентальное чувство любви помогает заглянуть в бездны души и понять мир, оно является конечным пунктом бытия.

Любовь, вернее ее потеря, становится отправной точкой в трагедии "Калигула" известного французского экзистенциалиста Альбера Камю (1913-1960). Смертью Друзиллы, возлюбленной и сестры Калигулы начинается произведение. Молодой император не хочет примириться с жестокой действительностью, отнявшей у него единственного настоящего любящего человека. Его разум восстает против существующей логики и мироустройства, а сознание - против тех патрициев, которые считают постыдной эту любовь, а смерть Друзиллы недостаточной для того, чтобы "переворачивать Рим вверх дном". Калигула же убежден, что "мир таков, каков он есть, невыносим. И вот теперь я хочу луну или счастья, или бессмертия, или еще чего-нибудь, пусть иллюзорного, но не от мира сего... Я знаю, о чем ты думаешь. Что за вздор он городит! И все из-за того, что умерла какая-то женщина!.." Смерть Друзиллы лишила Калигулу нравственной опоры, ибо теперь истина находилась не в любви, которой больше не может быть, так как слишком большое страдание она приносит. Но и горю приходит конец. В чем же тогда истина, дающая покой и счастье? Только в смерти, убийстве может Калигула утолить свою страсть, только доказав себе,



что смерть не сильнее его, а является его alter ego. Но она тоже дает временное успокоение. “Мне нужно только одно: невозможное... Я искал его на границах мира, на краю своей души”, - сознается Калигула в неспособности осуществить свои устремления. Бытие нельзя схватить и остановить. Но в чем же тогда смысл жизни и есть ли он?

Природа человеческого сознания экзистенциальна, трансцендентные состояния естественны для человека, который стремится слиться с вечностью и притязает на весь мир и собственное бессмертие. Вера в возможность обретения бессмертия и стремление добиться этого собственными силами заставляет людей постоянно созидать преходящие истины и, подобно Сизифу, закатывать камни смысла в гору жизни.

**Г.М. Циплаков**

*г. Екатеринбург*

## **СТАНОВЛЕНИЕ ПОСТКЛАССИЧЕСКОГО ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ**

**В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: Ф. НИЦШЕ И А.Ф. ЛОСЕВ**

Русская философская традиция начала XX века всячески противопоставляет себя западному рационализму нового времени, своеобразным итогом которого явилась немецкая классическая философия. Целый ряд русских мыслителей (начиная с Вл. Соловьева) пишет о специфических особенностях русской национальной философии, в корне отличающихся от рационализма и позитивизма Западной Европы. По мнению Соловьева (“Критика отвлеченных начал”) невозможно строить философскую систему на каком-то одном аспекте бытия (идеальное, реальное, витальное, “позитивное”) и т.п., необходимо воспринимать реальность в ее “всеединстве”.

Известно, что и в западной философии идут попытки преобразования классической философии. Здесь необходимо отметить роль австрийской национальной философской традиции, представители которой с разных сторон подвергли сокрушительной критике устои мысли нового времени от Бэкона и Декарта до Канта и Гегеля. И здесь же необходимо сказать о философии жизни, получившей в начале XX столетия широкую огласку в России. Особенное место в умах российских мыслителей заняла философия Ф. Ницше.

Отметим, что этого влияния не избежал и молодой А.Ф. Лосев. При всей внешней тяге к систематическому и упорядоченному изложению он

никогда не считал себя философом-классиком и слово “классический” употреблял преимущественно в словосочетании “классическая филология”. Но классическая филология – это ведь и есть восприятие античности как единого духовного целого, т.е. здесь мы встречаемся с непосредственным воплощением идеала “всеединства”.

В ранних работах Лосева без конца употребляются понятия “жизнь”, “живой”, “жизненный” и т.п. К наследию Ницше Лосев часто обращается и пользуется в своих работах сходной с ним образной символикой. “Жизнь”, “музыка”, “трагедия”, “покрывало Майи”, “Прометей”, “Сократ”, “миф”, “символ”, “эстетика”, “Рихард Вагнер” – вот общие темы двух мыслителей в ранние периоды творчества обоих. Даже свое предисловие к “Философии имени” Лосев заканчивает цитатой из работы Ницше “Так говорил Заратустра”, да еще той же самой, которой сам Ницше заканчивал предисловие к “Рождению трагедии из духа музыки”.

Наконец, в работах Лосева *о музыке* есть настолько прямые параллели с самой историософской работой Ницше “Рождение трагедии из духа музыки”, что иной раз возникает ощущение, что русский философ просто пересказывает мысли своего немецкого коллеги.

Вот Ф. Ницше пишет о возникновении трагедии. Последняя, как известно, возникает из совпадения *дионисийского* (опьяняющего, хаотичного, бесформенного) и *аполлонического* (умиротворяющего, индивидуализирующего, упорядочивающего) *инстинктов*, динамика которых лежит в основе исторического процесса. А вот А.Ф. Лосев пишет на ту же тему: “Такова характеристика мира в трагическом мироощущении. Мир разделен на две неравные части: одна – та, что окружает нас видимой оформленностью и стройностью, другая же есть бесформенное, мятущееся множество, содержащее в себе неизъяснимые ужасы и постоянно порывающее видимый мир, это непрочное, хотя и блестящее покрывало Майи”.

Мы привели только небольшое число соответствий, из которых, тем не менее, очевидно, что Лосев нередко обращается к авторитету Ф. Ницше, анализируя феномены жизни, музыки, становления и вообще любой хаотической реальности. Но сама *проблема жизни осмысливается им совершенно по иному*.

А.Ф. Лосев протестует против *стихийного и автономного* понимания жизни. *Жизнь для него неотделима от знания*. Она не может существовать только разделенной в “единичностях” живущих, необходимо нечто целое, “общее”, что связывает воедино все живое. “Прежде чем быть разделению, должно быть единство”. Но жизнь и есть

сама себе единство. Она неделима и текуча, и представляет из себя бесформенное становление. Продуктом ее разделения выступает *знание*. Жизнь, таким образом, как общая стихия есть “сердцевина знания”. Знание – изначально живое, и смысл жизни для познающего гораздо важнее смысла самого знания. Насилие возникает тогда, когда знание полагается вне жизни, переходит в “головные рассуждения”, сухую абстракцию и догму. И наоборот, – жизнь без знания обнаруживает вселенскую слабость и вялость, неспособность к рождению. Вот почему Лосев не приемлет отвлеченного абстрактного рационализма, о чем у нас шла речь выше.

Можно возразить: ведь и Ф. Ницше не признает голого, холодного рационализма, каким в его концепции истории выступает Сократ, символ чистой теории, символ морали, который губит эстетическое отношение к жизни, которому чужды музыка, стихия и трагедия. Сократом движет “ненасытная жадность оптимистического познания”, а его внутренний голос, знаменитый “демон” Сократа, только и умеет, что *отговаривать*.

Однако Ницше отрицает и не приемлет вместе с сократовским началом и силу знания вообще. Аполлон должен постоянно черпать энергию у неистового Диониса, сам он ее лишен, а мир в силу этого есть нескончаемая музыкальная трагедия, наподобие вагнеровских “Нибелунгов”. Когда сократовское начало берет верх в истории, наступает эпоха всеобщего упадка. Таким образом, возникновение теоретической философии он воспринимает как начало упадка. Но если Ф. Ницше не видит холодному сократовскому рассудку альтернативы, и человечество может спасти только “вечное возвращение”, то А.Ф.Лосев эту альтернативу осознает очень хорошо. Это и есть мудрость жизни, живое знание, живительная сила, всегда действующая на организм благотворно

Свою “Эстетику Возрождения” Лосев напишет с целью ниспровержения титанического “человекобожия”, воплощенного в концепции Сверхчеловека Ницше, впрочем, – как и против понимания божества как “совершенно беззаботного и ненормального Бога-художника, который как в созидании, так и в разрушении, в добром, как и в злом, одинаково стремится ощущать свою радость и свое самовластие, который, создавая миры, освобождается от *гнета* полноты и *переполненности*, от муки сдавленных в нем противоречий”.

“Полнота”, “переполненность” (Allenheit) не несет для Лосева “муки противоречий”. Разрешаясь в живом диалектическом потоке оно предстает как “всеединство”. Так, единожды выбрав путь, проторенный Владимиром Соловьевым, он всей своей жизнью будет провозглашать не

героическое человекобожие, но “Богочеловество”. И позаимствует у Ф. Ницше только самое нужное: “Этот венец смеющегося, этот венец из роз; вам, братья мои, бросаю я этот венец. Смех возвел я во святыню; вы, высшие люди, научитесь-ка смеяться. Так говорил Заратустра”.

**А.А. Черныш**

*г. Екатеринбург*

## **ИСТОРИЯ: СПОСОБ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА ИЛИ ОБЪЕКТИВНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ**

Основной тезис экзистенциальной философии заключается в том, что человек свободен, он обречен на постоянные столкновения с необходимостью выбора. В действительности, не важен его результат, так как что бы ни выбрал человек – это его право, это проявление его свободы. Он сам, согласно своему решению, занимает ту или иную позицию, относительно своего места в истории.

Мартин Хайдеггер в фундаментальном труде “Бытие и время”, рассматривая подлинную и неподлинную историчность, предлагает свой взгляд на историю и человека в ней. По его мнению, история не является взаимосвязью движения изменяющихся объектов, как и не является “свободно парящей последовательностью человеческих переживаний”. Событие истории есть событие бытия-в-мире. А значит, историчность человека оказывается основой историчности мира. “С экзистенцией исторического бытия-в-мире подручное и наличное уже втянуты в историю мира”.

Анализ историчности Dasein свидетельствует о том, что это сущее не потому “временно”, что “выступает в истории”, но наоборот, человек экзистирует и способен экзистировать лишь потому, что в основании своего бытия он временен, конечен. Следует заметить, что человек должен называться “временным” в смысле бытия “во времени”. Его повседневная жизнь и без развития историографии требует использования календаря и часов. Происходящее с ним он ощущает как события во времени.

Переход от временности к историчности Хайдеггер делает через заботу как способ бытия присутствия. Только когда в нем смерть, вина, совесть, свобода и конечность равноисходно обитают вместе как в заботе, оно способно экзистировать в модусе судьбы, то есть быть в основании своей экзистенции собственно историчным.

Присутствие всегда имеет “фактично” свою “историю” и способно подобную иметь, поскольку бытие этого сущего конституируется

историчностью. Под “фактичностью” подразумевается то, что здесь-бытие (Dasein), всякий раз определено через то, куда оно заброшено, что от него не зависит и что оно обязано принять на себя.

Так, интерпретация историчности присутствия оказывается по сути лишь конкретной разработкой временности, обнаруженной Хайдеггером в ориентации на способность экзистирования, которая характеризуется как заступающая решимость. Понимание самого себя не является простым принятием к сведению самого же себя; понять – значит бросить себя на ту или иную возможность бытия-в-мире, то есть экзистировать эту возможность.

Подлинная историчность присутствия обнаруживается в возобновлении сил возможного прошлого, в искреннем следовании традиции, исторической укорененности человека и в экзистировании избранной возможности бытия-в-мире.

Жан-Поль Сартр рассматривает историю как объективную силу в мире, которая ничем не обусловлена, кроме самой себя. Люди неожиданно сталкиваются с ней, оказываются “в ситуации”, требующей от них выработать свое отношение к происходящему. И тогда “возможные способы поведения становятся моими конкретными возможностями, и пусть нет уверенности в их эффективности, поскольку обусловлены они лишь мной, но оказавшись в ситуации, надо было спасаться или погибнуть, надо было делать свое человеческое дело перед лицом непонятого и непереносимого, спорить, строить планы без всякой уверенности и упорствовать без надежды”.

Эта неопределенность и неуверенность в своих собственных действиях объясняется тем, что, осознавая некоторый способ поведения как возможный, поскольку это возможное есть мое возможное, я отдаю себе отчет, что нет ничего, что обязывало меня держаться этого способа поведения. К тому же я уже нахожусь в будущем, именно к нему я стремлюсь всеми своими силами, и в этом смысле существует определенная связь между моим будущим бытием и моим бытием в настоящем.

Хайдеггер такое состояние человека называет несобственной историчностью. Последняя рассеяна по многообразию того, что каждодневно происходит. В результате, ситуации, обстоятельства создают судьбу. “Из озаботившего не собственно экзистирующее присутствие только и вычисляет себе свою историю”. Люди уклоняются от выбора – и это их выбор, а потому согласны подчиняться, приспосабливаться к внешним, объективным силам, которые не требуют

от них решительных действий, осознания своей временности, трагического одиночества и безосновности собственного существования.

Несмотря на явную полярность мнений в вопросе об истории и историчности человека, оба философа сходятся в том, что каждый из нас должен сам определиться в этом мире и никто нам в этом не поможет.

Мы сами творим историю в силу того, что историчность является нашим способом бытия, и в то же время мы подвластны ей как объективной силе. Здесь нет противоречия. Каждый сам выбирает свою судьбу. Кто-то способен сознательно протравивать свою жизнь, а, в конечном счете, жизни окружающих его людей. Один из вариантов собственной историчности сформулировал М. Хайдеггер, предлагая обратиться к историческому опыту, к традиции и экзистировать избранную возможность бытия-в-мире сбывшегося присутствия.

Большинство же людей не осознает своей значимости в свершении истории. Они избегают проблем и критических ситуаций, когда возникают вопросы о смысле и цели собственной жизни. Страхась смерти, обреченные на свободу, люди создают некие внешние, независимые от них силы, которым отчуждают свои сущностные возможности. Так возникает история, начинающая организовывать жизнь, манипулируя их телами и душами. И хотя история выступает как результат выбора людей, последние, оказавшись брошенными в ситуацию войны или революции, считают необходимым проявить себя, противопоставить себя той силе, которую сами создали. Возможно, в этот момент они осознают свою историчность, совершая немыслимые подвиги, проявляя бескорыстный героизм, ощущая некоторую полноту и осмысленность своего существования. Но, укротив разбушевавшуюся стихию, люди обращаются к повседневным делам и заботам, перепоручая свое право вершить историю тем, кто обрел собственную историчность, либо абстрагируя ее как внешнюю силу.

И те, и другие сделали свой выбор, они нашли свое место в истории. Но остался неразрешенным вопрос: в чем же смысл собственной жизни?

### РАЗДЕЛ 3. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В XXI ВЕКЕ

**John Santiago**

*Chicago*

#### **SOCIAL RATIONALITY**

Ben is an American inner city youth who prefers to buy the new style of gym shoe rather than old style. This doesn't seem surprising at first, until one learns that 'new' shoes are those that have been on the market for three weeks or less. Shoes that have lingered on the shelf for a month or more are considered old, outdated, and less valuable to own. Obviously there is nothing materially different between the shoes. With respect to the standard notions of their use-value, 'new' shoes are obviously no more valuable to a consumer than 'old' shoes. Both are untouched by previous consumers, both have the same life span (assuming they are of equal quality), and will provide the consumer with the same number of foot-covered days. Yet the 'new' shoes, the ones that came out within the last week or two are more desirable. This might seem like an irrational preference, but it cannot be easily dismissed and explained away. We may, however, be inclined to think there's no need to dismiss such irrationality as mere appearance. Many would say this is the genuine article, real irrationality. But then again, as significant portions of inner-city youth hold such a preference, in all fairness we ought to be reluctant to attribute mass irrationality to them.

This paper's general aim is to further the exploration of what is meant by the term 'rationality.' The more local aim, however, is to see how our social environment influences reasoning in our daily deliberations. In particular, I argue that some of the economic decisions inner-city youths make are adversely affected by the daily contrast they experience between the popular media and their socio-economic conditions. The constraints that their social environment places on what they perceive as subtle value in objects creates the conditions for seemingly irrational preferences. We may all share the same rational faculties, but the context in which they're utilized will in large part determine the reasonableness of our actions.

On the traditional approach, rationality has been regarded as the private inner workings of the human mind. To the extent that thinking about our ability to reason has been dominated by this insular view, it has largely ignored the

environment and the context in which we live. Recently, however, many people from such divergent fields as biology, philosophy, and psychology have begun to rethink/question this notion of rationality. George Ainslie (an economist) and Amelie Rorty (a philosopher) have, for example, offered compelling challenges to some of the standard cases of irrationality. Ainslie has linked irrational consumer decisions to personal psychological reward strategies that view objects as markers for self-gratification. On his account, people who are making irrational choices are sometimes rigorously following rules that normally prove useful to their long term interests. Similarly, Rorty has argued that moments of irrationality are often cases of perfectly normal behavior that find their expression in poor context. Rather than view rationality as the work of an ideal realm of mental cognition, it can be characterized in terms of generally successful behaviors that we have inherited over the course of our evolution.

With such approaches we can understand the seemingly irrational value placed on specific objects (such as shoes) in terms of the social context in which they exist. In Ben's case, his preference for 'new' shoes comes out of a tension between the normal human behavior of establishing self-esteem and the limited means of his social context to fulfill that behavior. The effects of our social context occur in two general ways. First, as members of a social group grow into their cultural context (acquiring the generally dominant assumptions), they come to share an implicit understanding and acknowledgment of the conditions that make their terms meaningful. Second, once the conditions for shared meaning are set, the subtle-values of a culture or social group are codified into a specific set of norms, which include the terms of their exercise and consumption. In evaluating the rationality of an individual, we must take into account much more than an insulated look at her decisions. For a comprehensive understanding of what rationality entails, our evolutionary inheritance, cultural context, and internal conflicts must all be explored.

**Е.В. Андриянова**  
*г. Екатеринбург*

### **Г.В.Ф.ГЕГЕЛЬ - Ж.БАТАЙ: ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

Анализу гегелевской философии, с момента ее возникновения и по сегодняшний день, было посвящено множество трудов философов самых различных уровней и направлений. Перечислять их здесь даже не имеет смысла, ибо большинство из них достаточно известно. Потому стоит остановиться лишь на нескольких выдающихся и значимых фигурах, внесших вклад в западноевропейскую философскую мысль XX века. Я



имею в виду, прежде всего, знаменитого французского интерпретатора гегелевской “Феноменологии духа” А. Кожева и не менее популярного в наши дни мыслителя Ж. Батай, который с недавно переведенной на русский язык работе “Внутренний опыт” дает оценку Гегелю как философу и его концепции, претендующей на объяснение мира и истории.

Ставя себя в оппозицию к предшественнику, Ж. Батай высказывает ряд претензий к положениям гегелевской философии, которые можно свести к следующим:

1. Гегель ставит себя на место бога, претендуя тем самым на знание всего. В результате Гегель попадает в ситуацию ужаса от осознания себя в центре, в средоточии мира

2. Гармония - это средство реализовать проект. Страсть к гармонии - “величайшее раболепие”, ибо проект - это труд раба, который не пользуется плодами своего труда.

3. Гегель выбирает целью знание, в то время как знание лишь средство, а цель - незнание.

В результате анализа философии Гегеля на выше указанные замечания можно дать следующие ответы:

1. Понятие “дух” можно определить не только как сверхъестественное существо, лишенное телесной оболочки, но и как, во-первых, сознание, мышление, психические способности; во-вторых, внутренняя, моральная сила или какое-нибудь начало, определяющее действия, поступки, образ мыслей и т.п. Согласно Цицерону, метафора определяется как перенос значений с одного на другое по способу сходства. Образование метафоры возможно рассматривать посредством составления пропорции, например, утро относится ко дню, как молодость к жизни, тогда “утро - молодость дня” есть метафора. Аналогичным образом можно рассмотреть отношение общественного сознания к духу (в его первом значении, как сознания и психической способности), то это отношение равно отношению абсолютного к частному, тогда абсолютный дух - метафора общественного сознания. Аналогично рассматривая второе значение понятия “дух”, получаем, что абсолютный дух - метафора воли и настроения нации (в данном случае можно говорить о мировом духе как проявлении абсолютного). Следовательно, вовсе не значит, что абсолютный дух следует отождествлять с трансцендентным существом или богом. Значит, если дух завершает процесс самопознания в Гегеле как вершине познания своего инобытия, то это лишь претензия на место мудреца, но не бога. Ибо он знает прошлое, но не знает будущего. А бог, по определению, как вечная субстанция, схватывает всю историю в ее прошлом, настоящем и будущем времени

одномоментно.

2. У Гегеля нет проекта будущего, что касается гармонии, то здесь прослеживается двоякое отношение. С одной стороны, мир разумен и, следовательно, должен быть гармонично устроен, но с другой стороны, гармония есть разрушение противоречий, в том числе антагонизма раба и господина, что ведет к смерти человека как существа изначально диалектичного. Следовательно, проекта нет, ибо установленная цель не должна быть достижима, это, скорее, закон, выражающийся в процессе, в деятельности (действии).

3. Цель - знание, осознание свободы, т.е. своей сущности. Тогда что есть незнание? Незнание здесь нечто большее, чем отсутствие знания. А “отсутствие не есть покой”. “Жажда незнания” - стремление к жизни в ее нелогичном и непостижимом проявлении. Познание есть доступ к неизвестному. Но что здесь: подчеркивается ничтожность нашего знания по отношению к неведомому и недоступному для нашего познания, либо это шаг к обозначению вечно ускользающей субстанции, трансцендентной миру, доступному познанию? Ж. Батай высказывает мысль, что бог вкушает ненависть к самому себе, иначе бы мир стал логичным, умопостигаемым. Гегель придерживается другой точки зрения, а именно, что мир постигаем разумом и устроен в соответствии с ним. Для Ж. Батая бытие есть желание объять необъятное. Ничто не поможет человеку избежать “чувства недостаточности” и уберечь от “непомерных притязаний”. Вера в могущество разума ведет лишь к гибели знания как такового и обострению и выделению поля незнания, необъятного и неведомого. Гегель же, дойдя до момента выделения этого поля, остановился. Вряд ли кто-то может точно ответить, почему. Причин может быть масса, от интеллектуальной атмосферы и исторической ситуации до понимания непреодолимости этого пути.

**И. С. Бельский**

*г. Екатеринбург*

## **АБСОЛЮТНЫЕ ЦЕННОСТИ НА ПОРОГЕ НОВОГО ВЕКА**

Сегодня много говорится и пишется о наступающем XXI веке, о грядущем новом тысячелетии. Строятся прогнозы, аналитики “стратегически анализируют” наступающую эпоху, подводятся итоги века XX, и не только века, но и целого тысячелетия, а иногда даже всей истории человечества. Оно и понятно: предыдущие века, и особенно век XX со своими бесконечными кризисами и социо-культурными катаклизмами заставляет человечество с совершенно особым чувством

вглядываться в будущее, связывать с этим будущим новые ожидания и новые надежды.

Это смутное ожидание неких перемен во всех сферах жизни человека, конечно же, небезосновательно. На пороге нового века назрела насущная необходимость переоценки ценностей. Причем, если раньше само понятие “переоценки ценностей” фигурировало лишь в рамках философии, стереотипов культуры, идеологии или отдельной человеческой судьбы, то сейчас оно переходит в сферу экономики, политики, права, науки. Все более актуализируется ценностное измерение всех направлений жизнедеятельности человека.

В этих условиях совершенно особое значение приобретают абсолютные ценности. XX век показал нам как примеры ярчайшего воплощения абсолютных ценностей, так и примеры крайней релятивизации ценностей вообще. Абсолютные ценности - это фундамент, стержень духовности. Общество может нормально существовать и развиваться только в том случае, когда в нем наличествуют некоторые безусловно значимые принципы, сохраняющие свою значимость при любых условиях и в любых обстоятельствах. Напротив, в тех случаях, когда такие безусловно значимые принципы разрушаются, то разрушаются и глубинные основания общества, его духовные основы. В ситуации конца XX века мы наблюдаем процесс полной и всеобщей релятивизации, потери непререкаемых, незыблемых ценностей, и, как следствие, упадок культуры, нравственности, потерю социокультурных ориентиров. Такая ситуация характерна не только для России, но и для всего мира. В то же время, постепенно, в обществе наступает осознание того, что необходимы твердые основания, благодаря которым только и возможна какая-либо переоценка ценностей. В этом смысле проблема абсолютных ценностей в качестве этих твердых оснований особенно актуальна на пороге нового века.

Носителем абсолютных ценностей является, конечно же, сам человек. Абсолютные ценности укоренены в самой природе человека. Человек не может ощутить себя подлинно свободным, если он не следует некоторым безотносительным, неизменным принципам. Невозможно представить себе духовный рост, нравственное развитие личности без четких, безусловных, непоколебимых оснований, позволяющих человеку уверенно принимать решения, совершать выбор, и так далее. Абсолютные ценности, кроме того, совершенно особо переживаются человеком. Способом переживания абсолютных ценностей является вера. В этом смысле мы не можем предоставить здесь некий перечень абсолютных ценностей, принимаемых или должных приниматься всеми

без исключения. Абсолютность ценности, возможность схватывания этого феномена диктуются самим человеком. Абсолютные ценности только тогда становятся подлинно абсолютными, когда человек сам их рождает, приходит их осознание сложно, тернисто, а иногда и мучительным путем.

Роль и место абсолютных ценностей в новом веке и в новом тысячелетии определяются и потребностью в абсолютном вообще. Современное состояние культуры, науки, искусства, философии требует нахождения некоторой общей точки опоры, некоторого безусловного принципа, который позволил бы развернуть дальнейшее развитие общества в социо-культурное, аксиологическое, человеческое измерения. Поэтому абсолютные ценности сохраняют первостепенное значение для нового века, нового тысячелетия, новой эпохи.

**И.Д. Газиев**

*г. Екатеринбург*

## **О ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНЫХ СИСТЕМ Н. ЛУМАНА**

Теория социальных систем Никласа Лумана базировалась первоначально на структурно-функциональной теории Т. Парсонса. Одно из принципиальных различий — различное рассмотрение проблемы двойной контингенции. Проблематика, заключающаяся в различных ожиданиях и ожиданиях ожиданий взаимодействующих, признавалась Парсонсом решаемой только посредством участвующих в интеракции. Луман, напротив, дает понятию контингенции модально-теоретическое определение, по которому контингентным является то, что находится между невозможностью и необходимостью, и таким образом может быть также иначе, чем есть. Он сознательно отказывается от решения проблемы, но включает ее в свою теоретическую концепцию. Невероятность интеракции хотя и не может быть снята, однако может все же редуцироваться с помощью средств коммуникации. По сравнению с действиями они имеют то преимущество, что они сами по себе осмысленны и социальные, в то время как социологическое понятие действия открыто нуждается в дефиниторном расширении обоих этих измерений.

Коммуникация не представима без коммуницирующего (Alter) и того, кто воспринимает коммуникацию (Ego), и тем самым не может быть иначе, как социальной. Отсюда, например, хотя и может идти коммуникация о боге, но не с ним самим, так как нет никакой возможности проверить прохождение коммуникации или вовсе получить ответ. Осмысленность коммуникации основана на ее селективности.

Любая коммуникация есть отбор из горизонта других возможностей, а именно в трех аспектах. Так любая коммуникация обрабатывает элементы информации, сообщения и понимания. Информация отбирается из совокупности известного знания. Сообщение есть выбор из возможностей, которые доступны как поведение сообщения, а также при понимании, означаемом при восприятии различия информации и сообщения, что существуют альтернативы. По меньшей мере любая коммуникация может также быть и неверно понятой. Здесь для Лумана решающим является способность коммуникации продолжаться дальше, которая ни в коем случае не дана автоматически. Скорее, дальнейшее непротекание является первоначальной вероятной опцией. Однако через определенные механизмы, как, например, средства коммуникации, невероятность коммуникации может трансформироваться в вероятность, так что даже немота коммуникации в молчании уже имеет коммуникативное значение и может тематизироваться в присоединяемой коммуникации. Например, молчание может выражать невнимание и пониматься как намеренное лишение внимания, требующее ответа. В необходимых случаях присоединяются терапевтические коммуникации.

Из самореферентности социальных систем вытекает их оперативная закрытость, поскольку только коммуникации могут длиться системы. Так системы конституируются под влиянием собственно-системных операций и при исключении их окружающей среды. Отсюда: не существует никакого обмена между системой и средой, никакого входа или выхода, всегда эксплицитно существовавших в прежних системных теориях. Хотя из этого не следует, что системы оперируют “вслепую”, то есть без знания своей окружающей среды. Скорее, они копируют в себя самих конституирующую систему различия “система-среда”. Тем самым они осуществляют парадокс, а именно парадокс самореференции и инореференции. Благодаря повторному введению различия система-среда в различие системы и среды на сторону системы, система может отнести себя к себе самой или к чему-то кроме себя, причем инореферентные операции нисколько не распространяются за границы системы. Здесь речь идет о парадоксе инореферентных операций, являющихся одновременно самореферентными, и способных связывать себя только с операциями собственных систем. Разумеется, система не может сама устанавливать это противоречие, поскольку для этого она должна обозначить единство различия само- и инореференции со своими операциями, ведь сами операции не являются ни само- ни инореферентными. Система, правда, может менять стороны различия, однако не в состоянии обозначать единство различия. Благодаря этому

обнаруживается невидимый для системы парадокс, что знание систем о своих средах является в каждом случае системно-специфическим, тем самым образуется из вышеупомянутых операций.

Это позволяет различать различные типы социальных систем, а именно: организационные и системы интеракций, такие как общество. Общество охватывает все коммуникации, то есть не существует коммуникаций в окружающей среде общественной системы. Системы интеракции, то есть коммуникации среди присутствующих, и организации выделяются из общества тем, что они устанавливают в обществе каждый раз новое различие система-среда. С помощью различных видов общественного дифференцирования можно формулировать более широкие, скорее исторические типологии. Так можно, например, различать сегментарные, стратифицированные и функционально дифференцированные общества. Сегментарным можно назвать простое, с очень близкими интеракциями, поскольку как правило отсутствует письменность, общество, разделенное на в принципе похожие сегменты, такие как семьи, кланы, роды или племена. Стратификация была типом дифференцирования домодернового, в иерархическом плане упорядоченного слоями и разделенного сословиями общества. В стратифицированном обществе семья также являлась важным элементом, поскольку индивиды относились к социальным слоям через принадлежность к семье. Современное, модерновое, то есть функционально дифференцированное общество для различных общественных функций, как например, политика, экономика, наука, искусство, религия и воспитание выделяло собственные подсистемы. Впрочем, функциональное дифференцирование не исключает стратификации, однако, трансформирует ее в проблему включения в систему функций и исключения из нее. Отсюда эта проблемная постановка типичным образом тематизируется также как полная или недостаточная социализация, а не как вопрос наследования сословных привилегий.

**Ю. Горлова**

*г. Екатеринбург*

## **ГЕНДЕРНАЯ СИМВОЛИКА В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ И РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ**

Социально-экономическое развитие современного общества заставляет переосмысливать человечество некоторое принципиально важные вопросы, касающиеся и культурной, и общественной, и иных сфер

жизнедеятельности. Переосмысление предназначения женщины и ее существования в современном обществе относится к таковым. Традиционно, женщина всегда занимает подчиненное положение по отношению к мужчине. Но сама логика становления и развития современного общества определяет иное положение вещей. Женщина не должна быть за рамками социокультурной динамики и это несомненно.

Принципиально важно отметить то, что речь не идет о политико-правовом равноправии женщины, т. к. во всех цивилизационных странах мира конституционно закреплён равный статус личности вне зависимости от пола. Скорее, речь идет о “пересмотре духовных приоритетов всей западной культуры”, проблема которой, по мнению некоторых авторов, связана с маскулинной ориентацией и подавлением в себе женского начала и его символики. Такое подавление женского привело к тому, что в европейской цивилизации “прежде гармоничная модель мира оказалась разрушенной, “части” ее, естественно перетекавшие друг в друга, противопоставлены, поляризованы и находятся в состоянии взаимного отрицания, что крайне агрессивизирует бытие.

В соответствии с этим, в обществе выдвигается принципиально важная проблема включения и существования женщины в такой культуре и ее влияния на социокультурные процессы. В ряде стран Европы, Америке рефлексия над этой проблемой существует уже давно и с середины XX века сложились различные и достаточно развитые теории и концепции. В нашей же стране интерес к вопросам переосмысления духовных приоритетов (и в частности, во взаимоотношениях мужского и женского) только начинает проявляться, нарабатывается материал.

Авторы (как в России, так и за рубежом) пытаются найти объяснение тому факту, что женщина на протяжении всей истории существования человечества в сравнении с мужчиной считалась существом “качественно дефектным” и не способным к культурному творчеству и интеллектуальной деятельности вообще.

Проанализировав философское наследие прошлого, а именно, работы Канта, Гегеля, Аристотеля, Руссо, я пришла к выводу, что некоторые из них вообще не рассматривали женщину как субъект социокультурных отношений (Аристотель), а другие если и говорили о женщине, то лишь априорно утверждая, что она не способна к деятельности в сфере культуры. Обладая, по их мнению, красотой, кротостью, утонченностью и даже умом “в равном с мужчиной количестве”, женщина в силу своей природы оказывается за рамками культурного творчества.

Сложившаяся исторически традиция проецировалась и на дальнейшие исследования в этой области. Так, в духе этой самой традиции, в начале века изданы работы О. Вейнингера, для которого все женское - “преступно”, а сама женщина - символ полного “ничто”. В трудах Г. Зиммеля утверждается, что недостаток логики и разума у женщины - не ее вина, а лишь того, что женская природа изначально лишена “субъективно-объективного дуализма” и т. п.

Так или иначе, но следование традиции оставлять женщину за рамками культуры можно обозначить дихотомичной цитатой “женщина-природа, мужчина-культура”.

Как уже было отмечено, глобальные перемены в политической и общественной жизни повлекли за собой перемены в человеческом сознании. Масштабно стал развиваться феминизм и разрабатываться теории и концепции, главным тезисом которых стала проблема “официального” включения женщины в мировую общественную культуру и ее существование там.

Авторы феминистских концепций обосновывают причины, которые, на их взгляд, послужили основой дискриминации женщины и обозначают альтернативы дальнейшего развития и существования общества.

Одной из подобных концепций является (возникшая за рубежом) теория гендерных исследований, которая, на мой взгляд, представляет наибольший интерес.

Приверженцы этой теории считают, что изучать существование и взаимодействие людей в социуме не достаточно, если делить их только по половому признаку. Необходимо различать не только пол, но и способ существования пола, последнее и отражает понятие гендер.

Ясно, что пол не имеет свой источник в природе, тогда как гендер - в культуре, социуме. Исследователи считают, что “от природы” женщина наделена такими же способностями и может выполнять все те же социальные и культурные функции, которые всегда считались прерогативой мужчин. Понятие гендера не является каким-то естественным или заданным, это процесс познания и воспроизводства институтов, значений, норм. Исходя из этого, гендер зависит от типа общества, уровня развития общества, культуры в целом, национальности и пр.

Взгляды на источник гендера очень различны. Так, например, А.Е. Чучин-Русов считает, что гендер и пол переносятся символами в культуру и существуют там противоборственно, причем “мужская” культура, естественно, довлеет. А объединение этих противоборственных символов будет являть собой нечто вроде социально-культурного



гермафродита. Наряду с этим в науке есть понятие “андрогинное общество”, как среда существования таких гермафродитов.

Конечно, такая теория встречает и массу критических возражений, основные из которых базируются на подчеркивании противоречия пола и гендера, а именно: свойство беременеть и рожать присуще только женщине, поэтому половая особенность не может не отражаться в гендере и т. п.

Несмотря на множественность исследований, посвященных проблеме женской природы, включению женщины в культурную сферу, ее жизнедеятельность, творчество в этой сфере, вопрос о роли и месте женщины в культуре остается открытым. Возрастающий интерес к этой проблеме подчеркивает ее значимость, актуальность в современном мире.

Особую значимость эта проблема приобретает в Российском контексте. Россия переживает проблему индустриального и постиндустриального общества, оставаясь по многим своим параметрам страной традиционной культуры. В связи с этим и гендерная проблематика приобретает в условиях России специфический характер, а многие феномены западного феминизма оказываются в мире “зазеркалья”. Поэтому стратегии и задачи гендерных исследований в контексте неклассических парадигм предполагают отход от абстрактно всеобщего понятия мужского и женского выявления специфики их проявления в конкретных ситуациях, что и является задачей отечественной философии, культурологии и социальной антропологии.

**А.А. Давыденко**  
*г. Екатеринбург*

## **КОММУНИКАЦИЯ КАК МЕТОДОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ**

Последнее время обостряется внимание к проблеме, связанной с поисками объективной истины и нахождением смысла. Как истина так и смысл требуют обязательного отчуждения, с помощью чего возможного рассмотрения их как самостоятельных моделей, применимых к любому знанию. Но здесь возникают проблемы, связанные с согласованием - эмпирического материала, фактов и цели, на которую ориентируются знание, выстраивается логическая связь. Целью может выступать субъективная ценность (аксиологическая модель), а также смысл и

истинность. Что касается последнего, то, соглашаясь с наличием объективной истины и объективного знания, полностью отрицается способность субъекта создавать собственными силами некие конструкторы и формировать знание.

Доказывать то, что духовное бытие современного человека полностью есть языковая реальность нет смысла. Достаточно провести наблюдение за человеком, который смотрит телепрограмму или слушает радио. Он включается в языковое поле, реагируя моментально на интонацию, слово, зачастую забывая о содержании или о “подлинном бытии”. Создается иллюзия интерактивного общения, где индивидуальность, а последнее время даже принадлежность к определенному полу стирается.

В возникшей ситуации необходима методология, которая бы позволяла сохранять индивидуальность, определять свое отношение к форме выражения и выделять содержание. Обмен фактами, мыслями и не урегулирование научных теорий между собой есть, пожалуй самое главное в формировании знания. Человеческое сознание обладает уникальной способностью разделять целое на части, выстраивать последствия эмпирических данных в соответствии с кантианской моделью. А поэтому коммуникативный акт, в котором обязательно участвуют два субъекта, может сам по себе нести логику, смысл и цель. Все черты вместе обладают значением истинности, как причастности бытию. Единственная проблема - неприятие окружающими правил коммуникативного акта в силу его уникальности. Хотя общеобязательность, общезначимость, необходимость и возможность могут снова отослать нас к поиску объективности, а от этого лучше всего избавиться.

Сознание современного человека остается мифологизированным, как и во всей истории человечества. Миф, как системообразующий фактор присутствует во всех сферах жизнедеятельности, обеспечивая стабильность, уверенность. Возникает проблема фатализма, зачастую связанная с тем, что над человеком давит миф, не проявляясь напрямую. Смысл творчества в такой ситуации пропадает при обнаружении некой самодостаточной системы, где возможность творчества определяется через ее отрицание и наоборот, зло – через добро. Важным фактором создания чего-то нового является ссылка на авторитет. В истории философии и литературы тому множество примеров. Делая выводы на основе традиции, ссылаясь на авторитетные источники, мы тем самым усугубляем положение дел, любое развитие протекает очень медленно. Объекты познавательной деятельности не

меняются, но точки зрения на них могут быть очень разными. Различие, выражаемое через построение, комбинирование, предлагает самая подвижная и изменчивая деятельность с точки зрения формы, во-первых, и содержания, во-вторых, - речевая. В речевой деятельности, имеющей своей целью другую речевую активность и получающую отдачу, появляется разнообразие, количественно разные пути, один из которых может удовлетворить некоторую группу людей, в среде которых могут существовать идеологии, мифы, правила, отличающиеся от других групп. Другими словами, некоторая истинность, в конкретной группе будет рождаться из коммуникации, которая зачастую не имеет своей целью обнаружение истины, либо формирование своего смысла. В процессе общения между людьми, может возникнуть смысл, об этом говорили еще философы языка. В современной ситуации это особенно актуально. Человек, каждый желает творить, заниматься творчеством. И единственное, что ему будет естественно, так это речевая деятельность. Избавится от объективности языка, от его власти практически невозможно, но особо жаждущие сгладить всякие условности все еще пытаются сделать в этом направлении. Оставляя часть рассуждений по поводу наличия чего-то за пределами момента здесь и сейчас, нашего наличного бытия, мы остаемся один на один с языком, с нашей речью. Здесь возникает опасность “заболтать” мир окончательно, поэтому для разграничения необходимо пользоваться методами, разработанными в литературе. Одним из таких методов является формализм, потому что множество фактов, которые накапливаются в процессе коммуникации могут быть представлены только в качестве текста.

Уникальность коммуникативного акта заключается в том, что каждый человек является творцом собственного знания, но в любом случае стиль мышления, структурирование разговора, фраз будет подчинено либо культурному срезу, либо национальному, профессиональному и т. д. Особенность заключается в том, что настраивание ценностная структура, модель поведения выстраивается у всех по-разному, поэтому возможно комбинирование слов, слогов и далее. Как сказал Гадамер: истина находится “на кончике языка”, а поэтому формирование какого-либо знания возможно лишь посредством общения.

## ПРОБЛЕМА ВОСПИТАНИЯ ЧЕЛОВЕКА ПОСРЕДСТВОМ ЯЗЫКА

Проблемой человека и параллельной с этой областью, сферой языка занимались многие, в том числе Ф. Ницше, Ж. Делез, Ф. Гваттари, Р. Лэнг, У. Эко, А. Арто, А. Бретон, Л. Арагон, М.Фуко, К.Кастанеда, Ж. Лакан и другие. Меня более интересует задача скорее теоретического, нежели практического свойства. Человек есть форма, форма есть соотношение сил и их мутаций. Всякая форма конечна. Проблема воспитания человека через язык. Мир-картина нарисован вверх тормашками, он представляет собой Зеркало мира Других. Мир становится мифом. Для того чтобы понять себя необходимо посмотреть на себя самого непосредственно, но Никто не может посмотреть прямо на себя и увидеть цельность. Человек в состоянии осознавать себя как расколотое, не цельное и бесцельное Я. Язык является показателем общества, которое отсутствует. Поиск новой формы человека приводит нас к гипотезе о сверхчеловеке, который “согласно формуле Рембо человек заряженный даже горными породами, или же неорганикой (где властвует кремний). Это человек, заряженный бытием языка, “той бесформенной, немой, не наделенной значениями области, где язык может освободиться даже от того, что он должен сказать”. Необходимо освободить желание для того, чтобы человек стал Человеком, чтобы он обрел полноту власти как пробегания пространства.

Проблема доминирования молярного над молекулярным. Семья есть агент молярного уровня, она оказывает давление на ребенка, навязывает свои комплексы, наносит психические травмы, чертит ровные линии, конструирует ячейки, чтобы заключить Желание в клетку. Так работает молярный ансамбль. В результате его функционирования возникает паранойя. Должно понимать паранойю не как психическое заболевание, но как полюс, полюс противоположный по смыслу шизофрении. Это ареал жизнедеятельности “группы-подчинение”. Эта группа имеет четко простроенные интересы, в частности, экономические и политические, причем, интересы доминируют над желанием. “Группа-подчинение” имеет иерархию, также характеризуется элементами группового “сверх-Я”. “Сверх-Я” есть всегда контролирующий и наказующий агент, это отец, вождь, фюрер; тот, кто формулирует идеологию. Семья посредством языка структурирует психику ребенка. Отец выступает в качестве Закона, в качестве внешнего и чуждого

контролирующего и наказывающего фактора. С первых месяцев жизни человека внешнее начинает инвестировать социальную иерархию посредством вербальной. Смыслы слов чужды ему. В процессе акта смыслополагания смысл недоступен для непосредственного восприятия другого, но он (смысл) может быть навязан. Навязанное в психике ребенка есть внедренное посредством воспитания. Либо мать, либо отец помещают ребенка в состояние “двойного зажима”, в итоге формируется психика параноика.

На данный момент, согласно концепту, в Плане которого я работаю, для параноика характерно довлеющее сверх-Я. Сверх-Я у шизофреника отсутствует, так как вырвано. Сверх-Я у шизофреника есть очаг зарождения, воспаления и постоянной (бесконечной) прогрессии болезни. Необходимо не вырывать сверх-Я, но элиминировать его. Смысл состоит в освобождении человеческих желаний, необходимо позволять ребенку оставаться таким, каким он хочет быть, говорить на том языке, который понятен ему и включает в себе всю целостность смыслополагания.

**Е. Кантемиров**

*г. Екатеринбург*

## **ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ СМЫСЛ РАЗЛИЧИЯ ДРУГА И ВРАГА**

Немецкий правовед и философ Карл Шмитт определяет политику через различие друга и врага, которое принимает экзистенциальный характер.

Политика предполагает такую сферу человеческой деятельности, в которой некое политическое единство народ-общество как государство присваивает способность определять врага и бороться с ним всеми средствами вплоть до физического уничтожения.

Война следует из вражды, ибо она есть бытийственное отрицание чужого бытия, дабы сохранить свое собственное.

Различие друга и врага имеет экзистенциальный характер, ибо различие прежде моральных, этических, экономических правовых представлений с одной стороны, и психологических – с другой, ибо оно не является выражением индивидуальных, личных, частных чувств.

Врага нельзя сводить к конкуренту с торгово-деловой стороны и к дискутирующему оппоненту со стороны духовной. Смысл врага экзистенциальный.

Конечно, можно рассматривать это различие друга и врага как атавистический остаток варварских времен и надеяться, что оно исчезнет. Однако, экзистенциальный смысл врага дает возможность существовать народу, обществу политически, т.е. называться государством и противостоять другим государствам. Без различения друга и врага земной шар был бы миром без политики, стало быть, миром без борьбы. Можно ли вообразить такой безразличный мир, в котором нет борьбы, противоположностей.

Все понятия, представления, слова религии, этики, экономики, права, эстетики и т.д. имеют политический характер, ибо употребление их является конкретной ситуацией. В которой осуществляется различие друга и врага. Вне ее различие становится абстрактным и пустым. Эти понятия, представления, слова непонятны, если неизвестно, кто конкретно должен быть поражен, побежден, подвергнут отрицанию и опровергнут посредством них.

Следовательно, прежде этики, экономики, права, философии и политики различие друга и врага.

Это различие, в котором враг с одной стороны выражение негативных возможностей отрицаемое бытие, уничтожение которого ведет к порядку, миру, счастью и т.д.; с другой стороны только враг и дает обществу, государству его силу противостоять другому и быть самостоятельным, покуда оно определяет врага. Мир не может деполитизироваться, быть переведенным в состояние чистой моральности, чистой экономики и чистого права. Общество желающие отказаться от политического решения определять врага и добивающаяся чисто экономического и морального состояния не может больше удержаться в сфере политического. Политическое из мира не исчезает, исчезает только слабый народ.

**Е. Е. Карлыханова**

*г. Екатеринбург*

## **БУДУЩЕЕ ПОСТМОДЕРНИЗМА**

Современные характеристики мирового устройства представлены в современной философской мысли в двух основных философских концепциях: постиндустриальной и постмодернистской. Они обосновывают себя в разных параметрах личностно- общественного развития: соответственно, экономической, социальной и политической, и с другой стороны, культурной и духовной структуры общества.

Постиндустриальная теория соотносится с культурной сферой в

основном по выявлению количественного соответствия имеющихся культурных ценностей, общественных ориентиров конкретного общества определенному уровню постиндустриальной или какой – либо другой ступени общественного устройства. Для постмодернизма тема культурного развития является основной. Трансформация общественного взаимодействия людей, внутреннего развития человека и его представлений о себе и об окружающем социуме – идея авторов постмодернизма. Следовательно, исследования культуры и самоидентификации личности более полно раскрывается в постмодернизме.

Современная культура постмодернизма предполагает появление новой доктрины, вновь, как и прежние, диктующей свои нормы и уклады жизни. Эта концепция обосновывает свои экономические, духовные ценности. И здесь ее связь с прошлыми поколениями философских концепций явно прослеживается через определенную историческую линию.

В историческом плане существование любой концепции жестко определяется существующими в реальности условиями. Так, если философия Декарта была обусловлена политической, экономической и, самое важное, самоидентификационной нестабильностью, то ее базисным элементом является внутренне присущее обоснование человеческого существования – разум, мышление (по П. Риккерту). Современный мир представлен фрагментарной картой нарративных текстов. И прочтение их зависит только от самого человека.

В современной социальной философии существуют две противонаправленные тенденции. С одной стороны, либерально – демократическая тенденция сформировала довольно широкий пласт неотчуждаемых свойств человека, присущих ему по конституции. Следовательно, человек определяется в каких – то замкнутых, конкретных категориях. За ним признаются определенные роли в обществе, его статус. В постмодернизме Я предстает как интенциональное движение экзистенции (по Хайдеггеру). Для Я ничто (в плане отрицания константных определений, связей) должно быть ближе, чем само Я. Есть и общие для этих двух общественных тенденций смыслы: призыв стать тем, кем хочешь быть, устремленность в будущее на основании проектов, планов.

Но это представление ранее-философского постмодернизма. На данный момент его техники трансформируются, включаются в обыденные общественные отношения, “легализуются”. Многие практики постмодернизма приобретают популярность у современных “властителей

умов” вследствие глубокого проникновения данных практик в сознание людей и дальнейшей корректировке его мыслей и действий.

Можно сделать вывод о том, что современное состояние философии постмодернизма является переходным, и, точнее, открывающим новый этап развития философской мысли на базе имеющегося разработанного материала. Последующий этап развития представлений об обществе, как следует ожидать, будет носить сериализационный характер - трансляция идей в массы, попытка закрепить имеющуюся концепцию в умах населения. Потому можно ожидать нового информационного (в лучшем случае) насилия. Здесь мы отмечаем, что данная технология в силу своей роли будет носить жесткий, повелевающий характер, складываться из четко сформулированных норм. Не останется места для творчества Человека, все развитие Я будет сведено к минимуму. Эта тенденция циклично проявляется во всех исторических эпохах, задатки ее появления могут быть прослежены уже сейчас.

Почему данный процесс невозможно остановить? Мир более мобилен, чем ранее, и все процессы в нем происходят быстрее. Тем и отличается постмодернистская ступень общественных отношений. Здесь нет места долгим размышлениям, и новые проекты обдумываются считанные секунды. Потому для выработки очередного представления об общественном устройстве потребуется очень мало времени, как и для его претворения в жизнь. Так же, как и для его понимания и принятия, что создает условия для поверхностного ознакомления и недостаточного понимания теории. Вследствии простого нерефлексивного восприятия диктуемого, человек не обосновывает своего существования.

При этом, большей опасностью является как раз то убыстренное время, которое не оставляет человеку возможности обосновать свое существование с философской точки зрения, не дает ему осмыслить с этой же точки зрения концепцию, которую несет в себе постмодернистское устройство мира. Потому возникает вероятность “закачивая” в умы определенной информации, некритическое принятие идеологически обоснованных истин. И, как следствие, трансформация свободных творящих Я в творимую толпу.



## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ АДАПТАЦИИ

Проблемы адаптации, в частности социальной, вышли на первый план исследовательской работы в различных отраслях науки. Адаптация рассматривается в двухуровневом плане - в единстве биологического и социального. К этому ведут и проблемы загрязнения окружающей среды, и проблемы распространения новых болезней, и проблемы соорганизации разноразнообразных обществ, и проблемы реинсталляции социокультурной среды.

В двадцатом веке научная работа по проблемам адаптации строилась вокруг определения сложноорганизованной системы понятий: “адаптация”, “социальная адаптация”, “механизм”, “механизм адаптации”, “механизм социальной адаптации”. В итоге, нельзя сказать, что эти проблемы разрешены. По нашему мнению, научно-исследовательская работа в этой области будет развиваться в следующих направлениях:

1. Понятие “адаптация” трактуется исследователями неоднозначно. Здесь нам еще предстоит определиться в структуре формирующего ее категориально-понятийного аппарата. Вероятно этот подход будет доминировать в ближайшие десятилетия.

2. Выяснилось, что понятие “механизм” используется во многих исследованиях без достаточно четких определений. Совершенно неоднозначно трактуют понятие “механизм” исследователи биологии, медицины, фармакологии, нейрофизиологии. Нет определенности в этом вопросе и у психологов и социологов. Поэтому понятие механизма рассматривается в традиционном широком смысле, пришедшем из механики, а именно как: “последовательность состояний, процессов, из которых складывается какое-либо явление”. Поэтому в двадцатом первом веке перспективна, на наш взгляд, подробная разработка понятия “механизмы адаптации”.

3. Долгое время социальная адаптация рассматривалась как односторонний процесс приспособления индивида к окружающей среде. Сейчас социальная адаптация трактуется как процесс взаимодействия и взаимовлияния двух систем - социальной среды и личности, в результате чего происходят изменения в обеих системах. В современных условиях реализации антропоцентрических концепций развития личности, характеризующихся изменениями в социально-политической жизни

страны, возможен подлинный рост социальной активности личности, а значит и распространение второй стороны адаптации - приспособливания личностью условий к своему уровню развития.

4. В годы плановой экономики преобладало мнение, что адаптация человека к труду, к профессии, является основным и ведущим видом социальной адаптации. Это убеждение основывалось на том, что общественно-полезный труд - источник существования человечества и один из главных показателей социальной активности личности. В условиях рыночной ориентации общества отчетливо проявилась идеологическая ограниченность этой точки зрения. Социальная активность может проявиться не только в общественно-полезном труде. Поэтому возникла необходимость более подробного изучения других сторон социальной адаптации – семейной, учебной и т.д.

5. Вопрос о критериях является одним из наиболее сложных в теории социальной адаптации. Следует разграничивать понятия “критерии адаптированности” и “критерии адаптации”. Первые критерии относятся к результату, а вторые - к процессу. Е.В. Таранов подчеркивает, что без четких критериев адаптированности дальнейшие исследования в этой области рискуют остаться на уровне догадок и трудно проверяемых гипотез. В свою очередь, решение этой задачи всего лишь шаг к решению следующей - разработке методик измерения установленных критериев.

6. В последнее десятилетие наше общество переживает период острого социетального кризиса. Отсюда очевидной становится необходимость исследования социальной адаптации различных групп населения к этому кризису.

7. И наконец, одним из перспективных направлений может стать изучение социальной адаптации на уровне социальных институтов, а не только отдельных индивидов и групп.

**Л.М. Кузьминых**

*г. Екатеринбург*

## **ПРОБЛЕМА КОНЦА ИСТОРИИ**

В последнее десятилетие в зарубежной и отечественной историографии появилось множество работ, связанных с проблемой кризиса в современной исторической науке.

Кризис обусловлен многими причинами. Утрата мировой цивилизацией ясной перспективы, крах идеологий, которые давали ориентиры, угроза гибели человечества от ядерной войны или вследствие

экологической катастрофа вызвали растерянность у многих историков, философов, социологов и т.д. Две мировые войны, тоталитарные режимы, разгул национализма и кризис культуры, падение авторитета научного знания - все это способствовало подрыву общей веры в идею прогресса, которая придавала динамизм и оптимистический настрой исторической науке 19 - 20 вв. Играют свою роль и прагматические причины, в частности, сокращение ассигнования на науку, и в первую очередь на науку гуманитарную.

В 1989 г. была опубликована статья Ф. Фукуямы “Конец истории?” Она положила начало бурным дискуссиям среди отечественных и зарубежных исследователей. Проблема “конца истории” приобрела в наши дни большую актуальность. Станет ли кризис в исторической науке непреодолимым или явится переломным моментом на пути обновления исторического знания - вопрос, который волнует широкий круг ученых.

Чтобы понять природу кризиса, нужно рассмотреть тенденции” которые существовали в исторической науке в конце 19-20 вв.

Советскими историками было очень мало сделано для изучения мирового историографического опыта, в результате чего образовался большой пробел в методологии и гносеологии исторического исследования. В условиях жесткой идеологической системы с такими ее понятиями, как “светлое будущее”, “классовая борьба”, “общий кризис капиталистической системы”, наши историки придерживались устарелой методологии. Исторический процесс понимался как смена социально-экономических формаций, а основное его содержание сводилось к борьбе классов. При этом предмет истории - процесс жизни людей, социальных групп, народов и наций подменялся социологическим и политико-экономическим исследованием.

Разрушение старой идеологии привело к образованию мировоззренческого вакуума, который может быть заполнен нежелательным содержанием. В связи со сложившейся ситуацией перед исследователями проблемы стоит задача разработки новых методологических принципов рассмотрения-процесса исторического развития.

Наметилась тенденция заменить формационный подход к крупномасштабному членению исторического процесса на цивилизационный. Цивилизационный подход позволяет понять генезис, характерные черты и тенденции развития различных социально-этнических общностей, которые не связаны напрямую с формационным делением общества. Цивилизационный подход удовлетворяет современным представлениям о культуре как внебиологическом, социальном способе деятельности человека и общества, а также позволяет рассматривать культуру во всем

ее объеме. Длительное игнорирование цивилизационного подхода обедняло нашу историческую науку и социальную философию, препятствовало пониманию многих процессов и явлений.

На Западе становление капиталистических отношений, экономических и общественных, способствовало возникновению техногенной цивилизации, когда техника, технология научных знаний превращаются в ведущий детерминант общественного развития.

Эволюция западных обществ обнаруживает противоречивость, дуализм механизмов детерминации, присущих техногенной цивилизации. С одной стороны, ее высшая цель - наращивание материального богатства на основе постоянного обновления технических систем - превращала человека и социальную организацию отношений между людьми в простые функции, орудия эффективной экономической деятельности. Но, с другой стороны, присущая техногенной цивилизации мощная мобилизация человеческой активности свободной деятельности людей в обществе не может рано или поздно не вступать в противоречие с их зависимостью от императивов технологии и экономической эффективности.

Техногенная цивилизация породила и капиталистический экономический базис, и новый, соответствующий ее принципам тип человека, который постепенно смог существенно модифицировать этот базис.

Именно динамика техногенной цивилизации привела к тому состоянию общества, которое Ф. Фукуяма и другие рассматривают как торжество либерализма. Это состояние - продукт общецивилизационного, а не формационного капиталистического развития. Современные западные общества являются дуалистическими: они представляют собой синтез капиталистической экономики и либерально-демократической системы общественно-политических отношений, включающей механизмы социальной защиты. Противоречия между основными компонентами этого синтеза реальны, но они в общем разрешаются на основе взаимной "притирки" экономических и социальных приоритетов. Ошибка последователей Маркса состояла в том, что зависимость настройки от базиса они приняли за неизменно присущую всем стадиям общественного развития. Отсюда вытекали и концепция этого развития как смены социально-экономических формаций, и вывод о необходимости социальных революций.

В действительности надстройка обнаружила способность приобретать возрастающую независимость от базиса и влиять на него. Основу этой независимости составляют меняющиеся качества человеческого субъекта, связанные с торжеством техногенной

цивилизации. Развитие цивилизации оказалось более значимым процессом, чем смена формаций.

Во второй половине 20 в. ощущение глубоких перемен во всех сферах человеческой жизни усилило внимание к различиям между “старой” и “новой” цивилизациями, к проблемам перехода от первого ко второй. Пока страны бывшей социалистической системы ищут пути приобщения к техногенной цивилизации, в странах, где она достигла наивысшего расцвета, умножаются признаки ее разложения. Нарастает ощущение исторического перелома, вступления общества в новую фазу с еще не ясными альтернативами.

Наиболее очевидный предел техногенной цивилизации образуют обострение экологического кризиса, изобретение и распространение оружия массового уничтожения. Эти явления обнаружили иррационализм ее высших принципов: неуклонный экономический рост и научно-техническое развитие, еще вчера почитавшиеся как творцы прогресса, сегодня создали угрозу физическому существованию человечества. Угроза термоядерной и экологической катастроф выявила глубокий процесс размывания самих основ техногенной цивилизации. Кризис цивилизации означает кризис, обесмысливание тех мотивов, целей, которые сформировали ее целостность, явились движущей силой поступательного развития.

Кризис техногенной цивилизации обусловлен одновременным кризисом двух детерминизмов - технологического и социального. Это означает, что теряет свою адекватность научная методология, объясняющая развитие общества и его перспективы.

В условиях кризиса люди оказываются перед необходимостью самостоятельно определять динамику внешних условий своей жизни, характер своих отношений с природой и своих собственных отношений. Во всех этих отношениях они уже не могут просто воспроизводить выработанные ранее эталоны.

Необходимо признать человеческое содержание исторического процесса, что означает пересмотр самих основ подхода историков к предмету изучения. Следуя наметившимся тенденциям, человечество должно решить проблему “конца истории”, столь актуальную сегодня, не завершением истории стран и народов, а началом новой истории, в которой центральную роль будут играть не государства, классы и партии, не войны и вооруженные конфликты, но сам человек, развитие человеческой личности и отношений людей.

## МИФОПРОСТРАНСТВО ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Миф – это не пережиток древности, а особая система образных представлений, где нет намеренной логической казуальности и где вещь, пространство, время понятны нерасчленимо и конкретно, где человек и мир – едины.

Миф приобретает смысл вещи и превращает “проговоренный мир” в реальность: создается “новая жизнь” из предшествующего социального дискурса. Сегодня реальность “оформляется” при помощи мифа в так называемое “информационное общество”. Пространство сетевых структур можно определить, как мифологическое. В этом пространстве не действуют обычные законы природы: человек может находиться в нескольких местах одновременно, мгновенно перемещаться на дальние расстояния – утрачивается власть ограничения времени.

Кроме того, мифологическое (как и информационное) пространство – “лоскутно”: в промежутках между объектами оно как бы прерывается, и передвижение из одного места в другое может протекать вне времени, произвольно сжиматься и растягиваться. Попадая на новое место, объект может утрачивать связь со своим предшествующим состоянием и становиться другим объектом. “Лоскутность” пространства структурирует предметы особым образом – то, что мы называем “странный логикой мифа”. Действительно, происходит локализация точек – компьютеров в информационной сети.

Персональные компьютеры – это, с одной стороны, проявление интенциональности мифа: обращение лично к каждому пользователю. Но, с другой стороны, миф – это архетип коллективного бессознательного, так и информационные сети универсальны и всеобщы. Благодаря сочетанию уникального и универсального, миф позволяет смотреть на “новую действительность” чужими глазами, не осознавая этой чужеродности. Мы смотрим телевизор, где “говорят о том, что видят”. Но человеческий глаз обладает способностью видеть не все: человек что-то *замечает*, он ставит *мету*, наделяет предмет “своим” смыслом. Зрители видят реальность, которую *заметил* кто-то иной. Люди живут, не осознавая этого, они не ощущают разницы между реальностью и мифом, так как миф делает чужое – своим. Так происходит превращение истории в природу: преходящие факты переводятся в ранг вечных. Время определяется событием или местом: оно овеществляется. При этом переходе миф просто устраняет сложность человеческих поступков,

придает им простоту сущностей и создает ясный, очевидный мир, даже кажется, что они значат что-то сами по себе. Пространство превращается в совокупность отдельных объектов. И именно в таком мифопространстве существует современное информационное общество.

**А.В. Логинов**

*г. Екатеринбург*

## **ИДЕОЛОГИЯ И ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА**

Многомерность социального бытия, в методологическом плане, схватываемая через “социальные” свойства вещей, работающих в поле непосредственной (и опосредованной) деятельности людей, в конкретном смысле, думается, связана с разнокачественностью и разно-мерностью “внутри” самого общества.

Другими словами, почти “осязаемая” объемность социума задается различными типами единств, которые, в свою очередь, обладают разными “механизмами” самовоспроизводства и критериями для самоизмерения (очерчивания границ). (Хочется отметить, что единства необязательно институализируются “взрачивают свой аппарат легитимации (П.Бергер, Т.Лукман) особенно на “микроуровне”).

Проблема, однако, в следующем: если раньше в нашей стране большинство единств были подчинены и “направляемы” общим единством “советский народ” с соответствующим идеологическим “обеспечением”, то сейчас ощущается вакуум; иначе - отсутствует эталон, с которым сверялись бы собственные “мерки” внутри микро- и “меза”- единств.

Вопрос в следующем: действительно ли нужен эталон, обладающий “весомой” объективностью и абсолютным характером своих целей и смыслов?

Ответ, на мой взгляд, не может быть в полной мере однозначным.

Да, повседневность “сплавляет и порождает” типы и типизации, “размывает” и перекраивает границы единств. В таком случае официально поддерживаемый тип единства мог бы удерживать основную для всех (свою) структуру.

Тем более логичным кажется такой ход в контексте властных отношений: “государство-общество”, а на конкретном примере России – “традиционно” психологически приемлемым для многих.

Позиция абсолютного единства позволяет решить проблему идентификации. (Если позиция философа подразумевает “внеаходимость”, то должны ли все быть философами?). на микро и

макро уровне запрос “на идентификацию” очевиден (ОНИС 1998№4 С.20-25.).

Таким образом, проблема фокусируется на двух вопросах: 1) Работоспособен ли “старый” принцип “абсолютизации”; 2) Каким должно быть “общее единство”.

Думается, что нормы, законы и схемы вполне могут вырабатываться в процессе взаимодействия разных людей и групп, меняться вместе со сменой исторического контекста, ситуации, диалога и т.д. Но работоспособны ли они на макросоциальном уровне без придания им объективно-абсолютистского характера? Возможно, осуществляется неоправданный перенос “данных” одной задачи в попытке решить другую, более “глобальную”. Возможно, имеет смысл описывать и понимать только конкретику; действительно, ведь любые нормы, схемы, идеологии – продукт реального взаимодействия людей.

Но не оказывается ли популярная идея диалога культур, взаимодействия единств, в свою очередь “идеальной” методологической схемой-картинкой (наподобие демократии как типа политического устройства)? Мне кажется, довольно оптимистическая альтернатива не стыкуется в полной мере с реальностью Российского общества (нельзя отбрасывать традиционализм и патерналистские установки многих людей), поэтому оказывается определенным образом “внешней”. Дело, видимо, в самом способе выработки идеологического содержания “единства”.

Таким образом, задача выработки идеологии осложняется именно ее функциональным предназначением (задать, сформировать единство) в “узких” рамках, когда из инструментов – проверенный способ “абсолютизации ценностей”, но в ситуации, когда требуется учитывать разные типы единств, разные социальные позиции, разных людей.

**А.Г. Миронов**

*г. Братск*

## **ЭКОНОМИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ РАЗВИТИЯ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ**

Образование благодаря своей специфической направленности, пожалуй, более других социальных институтов предопределяет дальнейшее развитие государства и общества. Именно от образования, его условий, содержания, качества, зависит то, каким предстанет перед нами будущее человечества.

Россия, будучи правопреемницей Советского Союза, стремится



сохранить статус великой державы в сфере образования, науки и культуры. И действительно, вниманием законодателей и Правительства образование в целом и высшее образование в частности не обделены. Количество принятых за последние восемь лет Законов и Постановлений, направленных на развитие образования исчисляется десятками. За это же время в полтора раза возросло количество вузов в России (главным образом, за счёт негосударственных), а 520 студентов на каждые 10 тысяч россиян - один из самых высоких показателей в мире. О возрождении интереса к высшему образованию в последние годы свидетельствует и анализ конкурсов в вузах России: неуклонный рост числа претендентов на одно место по основным специальностям.

Принятый в августе 1996 года Закон РФ “О высшем и послевузовском образовании”, в очередной раз (вспомним пресловутый Указ №1 Президента России) провозгласил о создании приоритетных условий для развития высшей школы. И первым средством достижения этого названо финансирование высших учебных заведений за счёт федерального бюджета, при этом на соответствующие цели не может быть выделено менее чем три процента. На практике же доля расходов на высшую школу едва превышает два процента бюджета России. Не соотносятся с декларированным отношением к образованию и уровень заработной платы работников высшей школы и размер стипендии студентов. Конечно, нельзя не учитывать кризисное положение экономики страны, одна из причин которого, кстати, качество и характер отечественного образования. Но, признавая необходимость прогрессивного развития высшей школы, государство не предпринимает серьёзных шагов для достижения этого. Вероятно, причиной тому является отсутствие видимого результата вкладываемых средств, а опосредованная оценка влияния образования на социальное, правовое, экономическое, нравственное развитие общества, судя по всему, не признаётся властями.

В результате недостаточного финансирования ухудшается состояние зданий, устаревают библиотеки, выходит из строя лабораторное оборудование. При дальнейшем сохранении такого уровня бюджетного финансирования, на восстановление даже прежнего состояния высшей школы придётся потратить суммы, значительно превышающие недополученные сегодня средства бюджета.

Однако вузы сами достаточно активно включаются в рыночные отношения, развивая платные образовательные услуги, избегают, таким образом, зависимости от бюджетного финансирования. С каждым годом растёт количество студентов, обучающихся за счёт собственных

средств. Попытки законодателей ограничить число коммерческих студентов вызвали дружное противостояние руководителей вузов, 25-ти процентная квота для внебюджетников была снята. Сегодня двое из трёх студентов не обеспечиваются бюджетным финансированием. Между тем обучение вчерашних троечников, (на коммерческой основе обучаются, главным образом они), по специальностям так называемой политической элиты (юристы, экономисты, преподаватели) может привести к негативным последствиям в отечественной экономике и управлении государством.

Сокращение финансирования высшей школы привели к снижению уровня научно-исследовательской работы преподавателей и студентов. Не спасает ситуацию и поддержка отдельных учёных, посредством их участия в конкурсах на распределение грантов российских и международных фондов. Необходимо планомерное, целенаправленное финансирование учебно-исследовательской и научно-исследовательской работы, результаты которой сторицей окупят вложенные средства.

Ещё одной серьёзной проблемой высшей школы может стать отсутствие сформированного социального заказа на подготовку конкретных специалистов, необходимых для рынка труда. В погоне за количеством студентов образовательные учреждения предлагают обучение по “модным” специальностям, не гарантируя дальнейшего трудоустройства. Не секрет, что сегодня выпускники вузов вынуждены устраиваться на работу не по специальности или переучиваться. Рынок труда наполнен невостребованными молодыми инженерами, экономистами, юристами, психологами. Вероятно, при благоприятных условиях развития экономики они смогли бы найти работу по специальности, но в сложившейся ситуации следовало бы более серьёзно подходить в определении необходимого ряда профессий при подготовке специалистов.

Создание благоприятных условий финансирования высшей школы, разумное соотношение платного и бесплатного образования должны помочь избежать дальнейшего углубления экономического, политического, нравственного кризиса нашего общества. Именно в условиях переходного периода необходимо пересмотреть отношение государства к образованию, не на словах, а на деле доказать признание приоритета образования как одной из важнейших ценностей общества. Формирование чёткой, понятной программы реформирования образовательной сферы, построенной на достижениях отечественной школы, лучших образцах зарубежного опыта и учитывающей перспективное развитие позволит создать условия для устойчивого

## **МИР МИРОВ**

Большинство из нас живет со знанием своей неповторимости и значимости, живет в твердой уверенности о том, что у каждого есть “свое” мировоззрение и “своя” философия. Конечно, верить в “свое” так естественно и даже необходимо. Но как соотносится мировоззрение общего (большинства) с мировоззрением каждого, из которых и образуется большинство? Большинство каждого “я” не есть большинство “всех”.

Герман Гессе пишет: “Мы не должны понимать под мировоззрением нечто вроде единого воззрения на мир. Для этого нужно, чтобы некий идеал высшей ступени, идеал идеалов, который даже как идеал-то можно уловить лишь уже опосредовав его дискурсивной мыслью, поддавался разглядыванию... Мировоззрение может означать всегда только созерцание определенного, а именно такого рода созерцание, которое интуитивно охватывает отдельные реалии, как части “мира”, цельного космоса. Таким образом, во-первых - мир в целом есть то, *чем*, а не то, *что* мысль мыслит и, во-вторых - к миру возможно только созерцательное отношение. Никакое другое.

В настоящее время произошла трансформация термина мировоззрение. Мировоззрение теперь, скорее - не общее мерило и непостижимое ощущение мирового целого, а конкретное побуждение к действию. Оказывается, что “действительный мир не занимает привилегированного положения в отношении истины или определения реальности. На этот счет существуют, постоянно производятся и воспроизводятся некие “возможные миры”. “Пафос философии возможных миров в том, что абсолютной истины нет, она зависит от наблюдателя и свидетеля событий. Данная ситуация в отношении мира открывает широкие перспективы “владельцам мировоззрений” для их влияния на общество: через рекламу, СМИ, в какой-то мере через моду. Власть прекрасно это понимают и сильнее тот, кто знает больше, а фактически - владеет большим знанием о большем количестве миров. Уже не фонемы, не буквы, не предложения и не смысловые единицы становятся элементами текста. Текст превращается в комбинацию и структуру разных мировоззрений. Писатели, художники, “шоу-мены” создают системы миров, сами находясь вне мира. Спрашивается, как

ориентироваться в таком множестве единичных миров.

Р. Барт предлагает “прочитывать” мир-текст через другой текст. “Слово о Тексте само должно быть только текстом, его поиском, текстовой работой, потому что Текст - это такое социальное пространство, где ни одному языку не дано укрыться и ни один говорящий субъект не остается в роли судьи, хозяина, аналитика, исповедника, дешифровщика, теория текста необходимо сливается с практикой письма. Здесь, правда, возникает опасность в процессе чтения создать новый мир и новое мировоззрение.

Приведем примеры. Попробуем отнестись к рекламному призыву не как к замкнутому целостному произведению, а как к тексту. В.П. Руднев пишет: “...реальность-это текст, написанный Богом, а текст - реальность созданная человеком. Если мы не понимаем языка текста, он становится частью реальности, если мы знаем язык звериных следов, то для нас зимний лес - открытая книга. Невозможность скрыться от рекламы делает ее властной и агрессивной. Непонимание того, что реклама погружает именно в “свой мир”, делает потребителя (т.е. нас) жителем ее мира. В “этом - том” мире властвует его создатель.

На улице встречаем яркий щит: девушка пьет кофе из большой красной кружки, хотя положено, классически - из маленькой, сервизной. Стоп! Внимание! В большую кружку мы кладем большее количество кофе, значит быстрее пустеет банка, быстрее мы идем в магазин и приносим больше прибыли производителю, чаще покупая его товар. Это первичный грубый анализ. Если посмотреть глубже, то проступает свойство унификации. Все с одинаковыми, красными кружками. Вспоминается роман Е. Замятина “Мы”. Нет индивидуальности, нет свободы. Здесь, проводя текстовую работу, именно мы выступаем в роли *хозяина*.

Еще одним примером послужит обширная современная спекуляция термином мир: “Мир тканей”. “Мир домашней техники”. “Мир дверей”. “Мир сигарет “Космос”. “Мир телефонных связей”. “Игровой мир”. “Мир колес”. “Детский мир” etc.

Возникает вопрос, есть ли в этих “мирах” все то, что присуще миру по определению? Снова проводим текстовую работу и “буквально идем” в “Мир домашней техники” просто как в магазин, где можно купить чайник. Конечно, мы отдаем себе отчет в том, что там пылесосы не вращаются по орбитам вокруг электроплиты, играющей роль Солнца, но подсознательно в нас закладывается уверенность в том, что в этом магазине есть все. Ведь мир - это целое, целое, обладающее полнотой и самодостаточностью. Отказывая же себе в покупке “части мира”, мы

тем самым, не замечаем, что нас из мира выталкивает. А в действительности мы думаем, что нам не хватает денег или нужная нам “часть мира” отсутствует. Мир оказывается на деле неполным, но при этом - полностью охватываемым. Оказывается, в мир можно зайти и выйти, ничего не приобретя и не потеряв, тем самым не прожив в нем. Дальше - все развивается по заданной схеме. Мы идем в другой “Мир” и по частям приобретаем и создаем свой новый мир, устанавливая в нем свои законы, порядок, власть и, возможно - цены. Понимая это, принимая самостоятельное решение - мы можем продуцировать новый мир, но можем этого и не делать. Вопрос о власти здесь ключевой, ибо создатель очередного мира претендует на абсолютную, ничем не ограниченную власть внутри этого, своего мира. Мой мир, моя вера, моя власть.

Изъявляя свою свободную волю, в любом случае каждый решает *сам*: жить ему в чьем-то мире, находиться ли между мирами, или постоянно на уровне текстов противостоять навязчивым мировоззрениям “Колес”, “Дверей” и “Сигарет”.

**Н.А. Никитина**

*г. Екатеринбург*

## **ТОСКА ПО “ДОМУ”**

Сегодня, когда в былом едином пространстве повседневности царит дивергенция, когда социальное пространство философии, так же как и социальное пространство науки, без устали дробится, оформляясь во множество неких тематических профессиональных сообществ, локальных дискурсивных практик, как никогда испытываешь ту ностальгию по забытому общему.

Глядя на мозаичную социальную структуру науки и философии, формирующую не только гносеологическую стратегию, но и онтологическую гетерагенность, взращивая, так называемого, “одномерного человека” или узкого специалиста, понимаешь, что былая общность невозможна.

Даже жесткие идеологические технологии в ситуации, где “неотрайболистская” структура пронизывает все пространство повседневности, будут работать в логике разлома, разрыва, нежели в объединяющей, синтезирующей роли.

Но чем более оказывается иллюзорной неизбежность тотально-тоталитарных установок, тем более укорененной обнаруживается она в личностно-психологическом плане. Тогда, что это за тоска по общему?

Это ментально основанная корпоративность или “тоталитаризм внутри нас”?

В условиях смены национально-государственной идентичности на локально-групповую становится ясным, что локальное начинает жить а общим, а общее в локальном. Поэтому общее как ментально основанная корпоративность является не релевантным. А индивидуальные стратегии выживания, таким образом, строятся на групповой идентичности, которая не является самоценной, а выбирается случайно, под давлением внешних факторов. Эти социальные группы представлены у нас весьма широко: от профессиональных сообществ до криминальных структур, властных элит, религиозных сект.

Именно они в настоящее время демонстрируют нам логику функционирования общего в локальном. При ставшей уже привлекательной для индивида стратегии миграции, они, следуя интересам (чаще всего экономического характера) экстенсивного роста своей структуры, “образовывают” и “воспитывают” индивида на групповых стереотипах и традициях, прибегая при этом к техникам работы с сознанием, как более эффективным для полноценного включения индивида в группу.

Так тоска по дому, будучи в сущности интерализованным тоталитаризмом, на уровне неосознанного, бессознательного выражаемая в тоске по общему, безопасному, родному, оказывается ловушкой для индивидуального сознания. Цепляясь за архетип, за бессознательную тоску по общему, за ментально основанный тоталитаризм, “неотрайбы” репрезентируют широкий выбор личных идентичностей, но и он оказывается иллюзорным, так как выбор делает не индивид, а социальная группа, личная идентичность оборачивается групповой, при этом ценность личности остается лишь декларативной. Такие “неотрайбы”, отличаясь только временем протекания и механизмом осуществления идентификации, пронизывают все сферы общества, что делает его неустойчивым, неуправляемым и опасным для индивида.

**О.Н. Новикова**

*г. Пермь*

## **Я И НИЧТО: ЧАСТНЫЙ ОПЫТ ПРОЖИВАНИЯ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА**

1. Сетка сущего, которая опутывает, не выпуская, но и опутывает, не пуская - в провал полного ничто, заставляет существовать, т.е. действовать, целеполагать, определять, граничить, несмотря на

подвешенное состояние.

2. Протагоровская самость. Батай определяет принцип внутреннего опыта в том, что он сам себе авторитет. Кастанеда утверждает, что подобно этому непостижимому миру, мы - существа непостижимые и загадочные, и никто не возьмется утверждать, на что он способен, а на что - нет. С точки зрения Хайдеггера, это может означать, что внутренний опыт сам искупает себя тем, что он есть, у него нет нужды в других основаниях, кроме своего при-сутствия, кроме возможности для проживающего в его качестве экзистировать, обитать вблизи бытия, принимая, а не устанавливая меру своей самости.

3. Отказ от желания быть всем. Как описывает Батай, отстраняясь от абсолюта в сопровождении излишнего интеллектуализирования, человек чувствует увядание своей жизненной силы, одиночество, утрату, даже крушение. Однако конструирование собственных ценностей, смыслов, языков и т.п. как способ выхода из возникшей деструкции делает бессмысленным отказ от них как абсолютных: не является ли в этом случае освобождение от абсолютов, поставленное как проективно-рациональная цель и самоцель, в конечном счете прежним “желанием быть всем” - самому себе богом или высшим разумом? Батай как решение выбирает путь драматизации существования, экстазирования в опыте. Кастанеда считает необходимым понять свое принципиальное - для мира в его существе - равенство со всем, что в нем присутствует (со львом или водяной крысой), не преувеличивать собственную важность и принимать то, что дарит мир именно тебе.

4. Здесь-бытие. “Остановка мира”, мгновенное состояние напряженности, замершей наподобие насторожившегося зверя, у Кастанеды и “возвращение в себя”, означающее не уединиться, а стать местом сообщения, сплавления субъекта и объекта, у Батая описывают моменты бытийствования в ничто, когда бытие, ничто и внутренний опыт сливаются в проживании цельности, целостности, предельности “высказывания невысказываемого” в просвете временно появляющегося отверстия в сетке сущего. Кастанеда называет мир странным, поскольку он может являться человеку скучным и неудобным, если жить в нем последовательно, по шаблону, рождая робость и нерешительность, или же загадочным, жутким и прекрасным, если влиться в него, оставив предубеждения (т.е. покинув сетку сущего).

Неустранимое волнение. “Я называю опытом достижение края возможного” - так Батай фиксирует необходимость и стремление пытающегося дойти до пределов своих мыслей, чувств, поступков (не только чтобы понять или раздвинуть свои границы, но что сложнее -

вообще найти их) через внутренние и внешние преграды разнообразного свойства. С другой стороны, Кастанеда требует личной решимости и ответственности как единственной возможности жить в бессмысленном и непостижимом мире (в мире, не заслоненном сеткой объяснений, которые накладывает на него культура и социум). Поэтому неважно, каково решение, важно принять его, уяснить свою цель, после чего действовать, не сомневаясь и не жалея, идя до конца, и нести за это ответственность, - и тогда напор человека неуправляем, действия его приобретают размах и силу, мир открывается ему, и наступает ощущение счастья. Критерием волеия могут быть лишь прорывы в экзистенцию (здесь-сейчас-бытие, встреча с Другим, ощущение смерти и т.п.).

б. Свобода как выбор самого себя. “Свобода необъезженной кобылицы”, разнузданность, избыток сил, порыв опьянения и вождения - как понимать эти эпитеты, которые дает Батай свободе внутреннего опыта? Возможно - что человек не связан ничем и никем, кроме как присутствием рядом с истиной бытия о самом себе. Свободный человек - “полный сил”: он умеет уловить жизненный порыв, чувствовать случай, принять решение, бросить вызов, смело мечтать, дерзать, следовать судьбе, ощущать направление силы, делать все это как надлежит. Одновременно и управлять собой, и отдаваться порыву - вот искусство свободы и деяния в понимании Кастанеды. Колебания непосредственности и воли, наивности и рефлексии - и как сомнение, и как ритмическое движение, и как сообщающиеся сосуды - некий образ жизни в пустоте в моем описании.

**А.В. Петров**

*г. Екатеринбург*

## **ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ СХОЛАСТИКА КАК ТИП ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ**

Двадцатый Век завершается. К концу века мы подошли, имея в своём арсенале огромный корпус типологий философского мышления, возникших как в самом двадцатом веке и являющихся его интеллектуальной заслугой, так и появившихся до, а иногда и задолго до него.

К рубежу тысячелетий мы подходим в ситуации тотального господства так называемого постмодернистского типа мышления. Борхес, столетний юбилей которого мы отметили в этом году, фигура которого является для многих олицетворением мыслителя - интеллектуала двадцатого века, однажды сказал о том, что в мире, где



нет универсальной точки отсчёта, можно перечислять вещи в абсолютно произвольном порядке. Эту фразу можно считать ключевой для понимания постмодернистского типа мышления вообще. Постмодернизм деконструирует собственные основы. Он последовательно ироничен по отношению к самому себе и заходит в этой самоиронии бесконечно далеко. Говоря обыденным языком, постмодернизм рубит сук, на котором сам же сидит. Но отрубив этот сук, он оказывается в абсолютной пустоте. Однако он не падает в тартарары, но спокойно продолжает висеть безо всякой опоры, ибо он пуст по самой своей сути, а пустоте висящей в пустоте просто-напросто некуда падать. “Ризома” Делёза и Гваттари является наилучшей иллюстрацией данной ситуации. Находящаяся нигде и объяснимая только исходя из неё же самой, “ризома” является предельно фундаментальной игрой. И эта игра поистине Борхесовская. В ней нет никакой точки отсчёта, а, следовательно, нет никаких и правил. “Ризома” не только допускает любые движения, любую “линию побега”, но и оправдывает её. В этой ситуации всё равнозначно, всё правильно и неправильно одновременно. Пустота “ризомы” это ничем не ограниченное множество вариантов. В пустоте возможно всё.

Но всё было бы хорошо, если бы постмодернизм существовал только как тип философствования. Но это невозможно, так как постмодернизм тотален по своей сути. Он охватывает всё. Именно через декларацию своей принципиальной фрагментарности, частичности он и добивается статуса всеобщности. Всё и ничто это одно и то же.

Кроме того, мы живём в эпоху, когда весь мир пойман в сети глобальных систем коммуникации. Средства массовой информации и Интернет сделали своё дело. Если в 30-ые годы Ортега-и-Гассет писал “каждый претендует на всё”, то сейчас мы всё ближе и ближе подходим к тому моменту, когда каждый будет “обладать всем”.

Если бы постмодернистский тип мышления имел укоренённость только в философии, не было бы никакой проблемы. Но мыслить не проблематично мы пока не научились. Мы просто пока не обладаем даже самой возможностью этого. К тому же философия не существует вне контекста культуры в целом. Усиленный средствами массовой коммуникации и информации постмодернизм пропитал весь объём современной культуры. И нам всем нужно как-то жить. Вне философии жить можно, вне культуры - никак.

Человек должен так или иначе преодолевать определённый разлом между собственным я и окружающим миром. Культура даёт ему такую возможность. Но одна из основных функций культуры - наделять

окружающий человека мир и само существование человека, а заодно и самое себя смыслом, а это возможно только на основе мифологических структур. Только миф способен породить идеологию, всё объяснить и всех объединить. Мир, основанный мифом можно осмыслить, понять, в нём жить можно жить. Лишить культуру мифа - значит оставить людей без общего языка, обречь их на разнь. Нам не остаётся ничего иного, кроме как мифологизировать постмодернизм. Но мифологическое мировоззрение изначально центрировано, а постмодернистская “ризомы” принципиально не имеет никакого безотносительного центра. Перед нами встаёт задача уровня дзен буддийского коана: создать центр, не создавая его.

У этой проблемы есть и другой аспект. Культура должна выполнять функцию продуцирования смыслов и наделяния ими бытия человека в мире, а постмодернизм ставит нас в ситуацию тотальной исчерпанности смыслов и абсолютной невозможности произвести ничего нового.

Сейчас в интеллектуальных кругах всего мира имеет определённую популярность так называемая концепция “Нового Средневековья” основанная на наблюдении того факта, что постиндустриальная цивилизация всё больше приобретёт доиндустриальные черты.

Основная черта Средневековья - наличие универсального мифа. Сегодня вновь возникает потребность в ценностях, которые, подобно Христианству в Средневековой Европе, способны всех объединить, одухотворить прогресс и срастить распавшийся мир в новое культурное единство.

Христианство породило схоластику как тип философского мышления, присущий всему тысячелетнему периоду Средневековья. Существенное, на мой взгляд, сходство между схоластическим и современным типами философского мышления заключается в том, что оба эти типа не предлагают никакой возможности продуцирования принципиально новых смыслов. Какие могут быть новые смыслы, если окончательная и абсолютная истина уже дана как Божественное Откровение, зафиксирована как текст в Библии и представлена социально в виде Христианской Церковной догматической доктрины? Принципиальное же различие заключается в том, что Откровение изначально явлено как миф, чего нельзя сказать о постмодернизме.

Зачем, казалось бы, создавать новые тексты, если есть Текст?

Однако период схоластики вовсе не был каким-то застоем с точки зрения философского мышления, и не смотря ни на что, новые тексты создавались и не только в количественном, но и в качественном аспекте.

При невозможности движения вперёд, развитие происходит вглубь и вширь. Одна из основных характеристик схоластики, как типа философского мышления - попытка до предела расшириться, включить в себя всё иное. Таким образом, сначала к нуждам теологии были приспособлены идеи Платона, позже - Аристотеля. Другими словами: основная цель схоластики достигнуть полной и окончательной абсолютной непротиворечивости чего угодно относительно чего угодно. Но так как непротиворечивость между отдельными людьми и самобытными учёными-мыслителями принципиально недостижима в силу уникальности личности каждого человека, то появляется потребность в некоем посреднике, относительно которого эта непротиворечивость хотя бы как-то достижима. Этим посредником и становится Божественное Откровение, выраженное как Текст в Библии и представленное социально в виде Христианской Церковной догматической доктрины.

Другими словами, библейский текст вступает в функции некоего метатекста, относительно которого схоластическое мышление стремится достигнуть непротиворечивости внутри самого себя. Статус Божественного Откровения служит своеобразным гарантом потенциальной достижимости этой непротиворечивости.

Ценность схоластического мышления не в том, что оно направлено не отыскание истины, (она уже дана), но в самом тексте. Смысл этого текста не может находиться нигде, кроме как внутри его самого. Схоластика - это язык в чистом виде. Это стремление к метаязыку, который в своей непротиворечивости способен включить в себя всю полноту бытия, весь мир.

Философы нашего времени философствуют всегда подспудно, учитывая весь корпус философских сочинений, написанных до них. В ситуации постмодернистской тотальной исчерпанности смыслов схоластическое мышление может помочь нам достигнуть непротиворечивости с ними. Мы знаем о том, что чем бы мы не занимались, мы постоянно пересказываем и цитируем, но, не смотря на то, что мы об этом знаем, мы постоянно это забываем. Схоластическое мышление может помочь нам сделать это осознанным. Мы цитируем, ссылаемся, воспроизводим, повторяем-вслед-за, утверждаем без ссылки на авторство, наконец, просто случайно совпадаем во мнении. Корпус философских текстов и текстов, смежных с ним дисциплин (то есть всех гуманитарных наук) уже настолько огромен, что можно говорить о мифологизации философии. И, ещё шире, о мифологизации всей области интеллектуального знания. Эта область уже представляет собой нечто иррациональное, не поддающееся охвату силами и средствами

человеческого разума. Поэтому я вижу задачу постмодернистской схоластики в текстах направленных на выявление противоречивости чего угодно относительно чего угодно, в языке, пытающемся систематизировать интеллектуальное знание в терминах той же самой непротиворечивости. И оправдание этого языка, с неизбежностью пересказывающего то, что уже множество раз говорилось на других языках и в рамках других терминологий только в некоторой чуть большей уместности его для разработки нашей конкретной проблематики, но и не более того.

**Н.Н. Пузевич**

*г. Братск*

## **ПЕРИОДИЗАЦИЯ ВСЕМИРНО – ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА С ПОЗИЦИЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

Завершился XX...Век, последние десятилетия которого для нашей страны стали временем очередного, обескураживающего цикличностью своего повторения, периода серьезных испытаний и кардинальных перемен, затронувших не только социально–экономическую и политическую сферы, но и область общественных наук, в том числе науку историческую.

Начавшийся глобальный пересмотр прежних теоретико-методологических концепций, многих общих и конкретных оценок и выводов вынес на центральный план проблемы, казавшиеся решенными еще вчера. Проблема периодизации всемирно–исторического процесса – одна из них. Современная историческая наука для выработки периодизационных моделей истории предлагает ряд принципиально различных в методологическом отношении парадигм, одной из которых и является цивилизационный подход.

Цивилизационная методология в российской исторической науке стала применяться сравнительно недавно. До этого советское обществоведение в понимании хода всемирно–исторического процесса акцент делало, как известно, на теории общественно–экономических формаций. Это объяснялось тем, что краеугольным камнем марксистского социально–философского обоснования революционной смены капитализма социализмом являлось учение об общественно–экономических формациях. Из тех же соображений в понимании цивилизации советские исследователи долгое время не выходили за рамки концептуальных выкладок Энгельса Ф.

И только в начале 80-х годов понятие “цивилизация” вышло на первый план, было признано право на существование цивилизационного подхода как особого самостоятельного направления. В этой связи, в среде советских философов и историков цивилизационная парадигма начинает применяться как одна из основных (а порой и как основная) методологий при анализе исторического процесса. Исследования историков–“цивилизационщиков” помогли глубже раскрыть проблемы взаимоотношения общего и особенного в истории различных государственных и этнических образований, взаимосвязи и взаимообусловленности экономических, социальных и духовных факторов в истории человечества. Большая заслуга современных сторонников цивилизационного подхода состоит в акцентировании ими внимания на том, что главным мерилom прогрессивности любого строя является человек, и в связи с этим, увеличение количества исследований, нацеленных на изучение жизни и деятельности различных социальных категорий, их ментальности.

Однако, несмотря на серьезные положительные сдвиги, связанные с распространением среди исследователей цивилизационной методологии, она в отечественной исторической науке еще находится на стадии становления. Ей присущи многие недостатки, характерные для любого зарождающегося научного направления. Осветим лишь некоторые из них.

Во–первых, общая слабая разработанность многих сущностных черт цивилизационного подхода как в отечественной, так и в мировой науке. В частности, ни для кого не секрет, например, что уже не одно десятилетие продолжаются и никак не могут прийти к благополучному завершению споры о том, что же считать цивилизацией вообще. По количеству определений эта категориальная единица может сравниться, пожалуй, лишь с понятием “культура”.

Во–вторых, наличие в теоретической копилке данной методологии множества периодизационных моделей. Положенные в их основу принципиально различные по своей сути критерии во многом затрудняют оформление общепризнанной периодизации истории.

В–третьих, цивилизационная методология ориентирована на познание общества во всем его многообразии. Однако, констатируя это многообразие, она не позволяет проследить закономерности в историческом развитии. А ведь известно, что наибольшая глубина и объективность познания достигается лишь тогда, когда удастся раскрыть закономерности функционирования и развития общества. Без нахождения и объяснения того общего, повторяющегося, что присуще разным странам и регионам нет, и не может быть полной научной картины

исторического процесса. Надо отдать должное – попытки решить эту проблему сторонниками цивилизационной методологии предпринимаются, но, тем не менее, она пока еще далека от объяснения феномена повторяемости.

В связи с этим, становится очевидным, что ликвидировать этот существенный недостаток цивилизационного подхода возможно лишь путем его комплексного использования с какой-то другой методологией, могущей выявить и объяснить закономерность истории. И такой методологией вполне может стать обновленный (в соответствии с реалиями сегодняшнего дня) формационный подход. Несмотря на то, что он в последнее время подвергся довольно резкой критике на основании того, что он, якобы, полностью дискредитировал себя, его методологический инструментарий в практическом значении остается по-прежнему ценным, поскольку позволяет на основе определенных критериев создать четкую объяснительную модель истории человечества. Вычленение способа производства материальных благ как основы развития социума раскрывает объективный и закономерный характер общественно-исторического развития, ибо составляющие способ производства компоненты (производительные силы и производственные отношения) обладают в исторической реальности свойствами непрерывности и повторяемости, что и помогает “зримо” показать закономерности этого развития.

Таким образом, исходя из выше изложенного, цивилизационный и формационный подходы – это методологические парадигмы, каждая из которых позволяет рассмотреть исторический процесс в определенном ракурсе. Поэтому для преодоления опасной односторонности в оценке исторических явлений, глубокого, всестороннего анализа исторического развития, выработки приемлемой периодизационной модели истории и представляется объективно целесообразным, основываясь на принципе дополнительности, именно комплексное использование цивилизационной и формационной методологий.

Современным историкам и философам необходимо акцентировать свое внимание не на том, какая методология лучше и эффективнее, а на том, каким образом можно их совместить, синтезировать. Поскольку именно теоретико-методологический синтез (возможно не только двух указанных парадигм, но и других философско-исторических теорий и концепций), “...непременное и, безусловно, необходимое условие преодоления того кризиса, в котором отечественная историческая наука оказалась в последние десятилетия”.

## ПОЛИТИЧЕСКИЕ ЭЛИТЫ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Слово “элита” в переводе с французского означает “лучшие”, “отборное”, “избранное”. В своем первоначальном, этимологическом значении понятие элиты не содержит в себе ничего антигуманного или антидемократического и довольно широко распространено в повседневном языке. Политические элиты – это явление, которое задано некими границами. Они определяют особенность, выделяют феноменальность этой социальной группы. Форма этих границ задается неким процессом, где действуют конкретные силы. Динамическое развитие – одно из самых важных определяющих условий для существования этого феномена. Такими же важными, определяющими факторами являются психологические, политические качества, присущие этому явлению.

Говоря о концепциях элитизма, хотелось бы отметить огромное разнообразие теорий, существующих на этот период времени. Вообще все они имеют свои истоки в социально-политических представлениях глубокой древности. Еще во времена развития родового строя появляются взгляды, разделяющие общество на высших и низших, благородных и чернь. Наиболее последовательное обоснование и выражение эти идеи получили у Конфуция, Платона, Ницше и ряда других мыслителей. Классические же концепции элит возникли в конце XIX – начала XX веков. Они связаны с именами Л. Моски, В. Парето, а также Р. Михельса.

Возникает вопрос о причинах возникновения элиты. Причины имеют социально-философское обоснование, они взаимообуславливают и взаимодополняют друг друга, тем самым выражая свою причастность к бытию.

Социальное различие – это явление, которое присутствует в любом современном обществе и его можно отметить как одну из причин возникновения элиты. Элита – это группа, которая обладает определенными качествами, присущими только этой социальной группе. Она отличается от других групп своей явленностью в этой реальности. Различие ее состоит в недостижимости этой явленности у других социальных групп, я имею в виду широкие массы.

Социальное взаимодействие – это процесс, включающий в себя отношение человека к другому человеку (людям, обществу).

Политические элиты – это особая социальная группа, взаимообусловленная реализацией сил и способностей, но взаимодействие ее с другими социальными группами осуществляется через деятельность. Деятельность, в данном контексте, выступает в качестве посредника для взаимодействия социальных групп друг с другом. Социальное взаимодействие мы можем отметить, как одну из важных причин возникновения элиты.

Политическая пассивность – это факт, который присутствует в каждом обществе. Он является условием для определения элиты, как некоего ядра, которое подчиняет политику своим интересам. Пассивность одной социальной группы вынуждает другую социальную группу (элиту) контролировать, направлять, организовывать первую.

Особая социальная группа, названная нами элитой, необходима для развития общества. Несмотря на то, что к концу XX века наметилась тенденция к разрушению иерархии, элиты видоизменились, обозначились новые критерии в определении такого понятия, как элитизм. Смена политических режимов в нашей стране: от революционного к демократическому, позволило нам выделить особенность нынешней элиты – это заинтересованность в преемственности власти. В России же, с ее особой ментальностью, намечается тенденция к традиционализму и консерватизму.

**О.Д. Суворкова**

*г. Екатеринбург*

## **ЯЗЫК: РЕЧЬ И ТЕКСТ. РЕЧЬ КАК СРЕДСТВО ВЫРАЖЕНИЯ ИНДИВИДУАЛЬНЫХ СМЫСЛОВ**

Речь является чуть ли не единственным средством существования коммуникативных связей. Речь образования неустойчивое наряду с другими средствами выражения. (Неязыковые аспекты речи, как область языка не озвучиваются). Произнося слово существует риск быть не понятым. Невозможность принять другого в силу языкового барьера. Языковой барьер - препятствие отождествления смыслов, проектирования себя на другого. Для проникновения во взаимопонимание необходимо осмыслить среду герменевтического опыта. Неязыковые аспекты способствуют постижению подлинного смысла. Условия подлинного разговора – одна и та же языковая среда. Постижение индивидуальных смыслов происходит не только в говорении, а еще и в той области, которая позволяет расширить возможности постижения.



### Речь – “дом бытия”

Речь – звучащий язык. Мы сосуществуем в языке. Наша речь всегда остается соотносенной с событием, поскольку мы вплетены в язык и не в силах от него отделиться. Путем герменевтического анализа мы пытаемся раскрыть сущность и смысл языка. Понимание происходит, если существует единое языковое пространство. Речь изначально обладает пониманием бытия. Речь изначально связана с чувствованием понимания. Говорящие не раздельно существуют со своим говорением, они скорее в нем присутствуют. Проговариваемое фиксируется в виде текстов как нечто выговоренное. Выйти за рамки языка невозможно. Поиск нового приводит к идее другого языка.

### Язык как структура (поиск неангажированного языка).

Наряду с более или менее твердым предметным значением, слово имеет ряд приобретенных в различных контекстах. Все члены языкового коллектива мыслят примерно в рамках одного поля смыслов, во время другого поколения одинаковость мышления не имеет смысл в данном контексте.

### Текст: язык в традиции.

Письма, входящие в текст, происходят из различных видов культур, вступающих друг с другом в отношение диалога. Читатель – человек, который сводит воедино все штрихи письма. Автор – точка, в которой фиксируется вся множественность культур. Крах в возможности языка происходит потому, что язык объясняющий или показывающий тот или иной смысл определенного текста определенного времени не объясняет это в другую эпоху. Язык в новом качестве, в основе которого каламбур —одно значение совпадает с другим. Текст – это неустойчивый “знак”, а условие его порождения – питательная среда, в которую он погружен – это пространство не поддающееся классификации, ни стратификации, пространство без дна, без центра. Текст позволяет, не утрачивая своей рефлексивной природы, ликвидировать отчуждающую дистанцию между языком с “большой буквы” и тем, который подвергается изучению.

**М.В. Чебакова**

*г. Екатеринбург*

## **ФИЛОСОФИЯ ДЛЯ ДЕТЕЙ**

Ребёнок мыслит, не задумываясь о своем окружении, как это часто делают взрослые люди, которые пытаются говорить то, что от них хотят услышать. В детском возрасте мы не зависим от стереотипов,

сложившихся в обществе, что помогает более раскованному и искреннему общению. Хотя дети иногда пытаются быть похожими на своих родителей, воспитателей, учителей; они считают, что взрослые больше знают, следовательно, всегда правы; но это не так. Взрослые хотят навязать детям свою точку зрения, считая её правильной и неподвергающейся сомнению; они просто не дают детям возможности мыслить самостоятельно. А ведь без этого не обойтись. Мысля самостоятельно, и только так, маленький человек может контактировать с окружающим его миром и с другими людьми. Школьное обучение быстро расширяет знания о внешнем мире, а внутренний мир ребёнка остаётся в тени. И так на протяжении долгих школьных лет. Зачем я родился? Кто Я? Почему меня ТАК зовут? Что значит моё ИМЯ? Почему я ТАКОЙ? ЧТО Я МОГУ? Разве в учебном плане есть такой предмет, который давал бы возможность ребёнку познавать себя? Уроки философии, как мне кажется, позволяют преодолевать эти трудности путём развития аналитического, логического мышления на сюжетах, близких возрасту ребёнка, лично значимых для него.

“Научение молодых людей навыкам разумности, с тем чтобы в дальнейшем они стали разумными гражданами, разумными партнёрами, разумными родителями”, - так определил цель рефлексивного образования Метью Липман в теоретической работе “Мышление в образовании”. М.Липман - известный теоретик образования, директор института по развитию философии для детей (Montclair State University, USA); под его руководством была разработана концепция и программа преподавания философии в школе (с 1 по 11 класс), которая получила широкое распространение во многих странах мира.

Идеи, которые предлагает Липман, на первый взгляд выглядят простыми. Во-первых, детей следует значительно больше, чем сейчас принято, но столь же систематически, как и другим школьным предметам, учить умению самостоятельно рассуждать о смысле моральных, юридических, социальных понятий, таких как личность, свобода, право, ответственность, уважение к другим людям, компромисс, насилие и т.п., а также о связях и отношениях этих понятий. Во-вторых, у них должно быть гораздо больше практики по овладению способами разрешения эмоциональной напряженности, проявлению терпимости и нахождению разумных компромиссов. Иначе говоря, еще до выхода детей в большой мир требуется на обычных для них ситуациях вырабатывать навыки морального улаживания конфликтов и вызывать стойкий иммунитет к насилию.

Взрослым следует помочь детям и понять, и осуществить на деле

то, что мы понимаем под уменьшением насилия и развитием миролюбия. Они должны научиться думать об этих вещах самостоятельно, а не просто высказывать готовые реакции на соответствующий стимул. Обычный класс превращается в сообщество исследователей, в котором ученики могут продуцировать и обсуждать идеи, прояснять понятия, развивать гипотезы, оценивать возможные последствия и, в целом, сообща размышлять, участь в то же время наслаждаться интеллектуальным общением и взаимозависимостью.

Если люди когда-либо научатся в своей повседневной жизни применять более совершенные методы разрешения конфликтов, это произойдет, прежде всего, в результате совместной постановки вопросов, совместного рассуждения, совместной выработки суждений.

Совместная деятельность во имя мира по своей сути – дело социальное и коммунальное. Ученики могут получить хорошие практические навыки общения и решения проблем, если только они с самого начала сталкиваются с проблемами, непосредственно их затрагивающими и действительно нерешёнными. Именно здесь философия как дисциплина, построенная таким образом, чтобы быть доступной даже для самых маленьких школьников, может оказаться чрезвычайно полезной. Философия предлагает людям идеи для размышления- идеи, которые нельзя обсудить раз и навсегда, поскольку они веками остаются предметом спора. На мой взгляд, для начала философствования не существует определённого возраста и, будет даже лучше, если маленькие дети будут задаваться подобными вопросами и пытаться найти на них ответы. Причём делать они должны это самостоятельно, взрослые могут помочь путём организации и создания стимулов для нахождения решений или выявления неразрешимых проблем.

Альтернативная форма разумности состоит в том, чтобы вовлечь ребёнка в дискуссию, в которой быстро обнажаются расхождения во мнениях относительно фактов или ценностей, и возникает возможность превратить их в предмет тщательного рассмотрения и рефлексии. Иными словами, мы можем вовлечь ребёнка в диалог, ни одна из сторон, в котором не знает точно, во что выльется поиск, но все хотят следовать ему, куда бы он не завёл.

Для сообщества исследователей характерно накопление общего опыта: здесь каждый готов и хочет учиться на опыте других, наравне с собственным. В таком сообществе ученики и учителя выступают соисследователями, коллективно рассуждающими о тех или иных

вопросах.

Усиление способности суждения, являющееся необходимой предпосылкой успешного обучения в духе ненасилия или миротворчества, труднодостижимо без серьёзного вовлечения учащихся в “когнитивную” работу. Здесь под работой понимается преодоление предрассудков, самообмана, противоречивых эмоций, нелогичности, ошибочности в рассуждении, нежелания компромисса (там, где вопрос может быть разрешён при помощи посредника или третьей силы), неуважения к чужому мнению.

В школьных условиях исследовательское сообщество является средством сокращения насилия и укрепления мира. Обучение ценностям, подобным миру и ненасилию, не даёт хороших результатов. Их нужно вырабатывать на практике и воплощать в жизни. Для достижения успеха необходимо, чтобы учащиеся находили удовлетворение в процессе как таковом, хотя в то же время одним из его результатов является достижение мирных социальных взаимоотношений.

Сообщество исследователей является целостной социальной организацией, которая формирует у его участников позитивное чувство принадлежности. Только в таком сообществе они могут оценивать свои возросшие силы, следствием чего является повышение их самооценки.

Таким образом, дети могут философствовать, пусть даже при помощи взрослых. Философия открывает ребёнку двери в мир, она помогает лучше ориентироваться в нём. При помощи этой науки: задавая вопросы, дискутируя по ним, находя компромиссы, детям легче понять других, легче взаимодействовать со своими сверстниками. Философия – это не просто ещё один, дополнительный, предмет в курсе школьных наук. Философия является основой образования и развития. Уроки философии учат мыслить, в том числе критически, и излагать свои мысли.

Умение размышлять, по Сократу, не является уделом избранных. Эта способность потенциальна, и следует учиться овладевать своим умом и духом.

Для этого с самой ранней ступени обучения необходимо предоставить ребёнку возможность мыслить самостоятельно, творчески. Философия может увлечь нелёгким трудом познания мира и себя, вызвать потребность в поиске истины. Она способна изменить мышление, оставить его ищущим, свободным от догм и штампов.

## ЭКОНОМИКА И ФИЛОСОФИЯ: УРОК “СОФИОЛОГИИ ХОЗЯЙСТВА” С.Н. БУЛГАКОВА

В 80-е годы в мировой экономической науке отмечается *методологический поворот*, который продолжается до сих пор. На интенсивные методологические поиски в экономике оказали несомненное влияние философские идеи. В этой связи можно говорить об “уроке неопозитивизма”, имеющем как положительное значение - понимание важности строгого языка теории, так и отрицательное – сведение теории к языку фактов привело к обеднению самой теории, а также об “уроке постмодерна” - плюрализм истин и понимание общественной обусловленности научного знания обернулись теоретическим релятивизмом.

Своеобразным уроком экономической методологии является работа С.Н. Булгакова “Философия хозяйства”. Хозяйство, по С.Н. Булгакову, в эмпирическом смысле выражается во множестве хозяйственных актов, совершаемых отдельными людьми во времени и пространстве, подобно тому, как и знание (наука) существует лишь в виде разделенных, отдельных актов, научных экспериментов, специальных исследований. Хозяйство носит родовой и исторический характер. Животные не знают хозяйства в указанном смысле слова, его знает один человек. Лишь он есть существо не только индивидуальное, но и родовое, т.е. историческое. Хозяйство животных представляет собой низменно-индивидуальное воспроизведение одного и того же процесса при отсутствии всякого прогресса, что радикально отличает его от человеческого хозяйства.

По С.Н. Булгакову, единственным истинным трансцендентальным субъектом хозяйства, олицетворением чистого хозяйства, или самой функцией хозяйствования, является не человек, а человечество. Вне предположения о таком субъекте все отдельные хозяйственные акты рассыпались бы как ничем не связанные, и не интегрировались бы в целое, оставаясь лишь в своей обособленности. Существует мнение, что хозяйство складывается из отдельных хозяйственных актов благодаря механизму причин, закономерность которых раскрывает капиталистическая экономика, но можно ответить на это так, что само по себе ничего не складывается, и механическое объяснение всякого “целемеханизма”, каковым, бесспорно, является и хозяйство,

останавливается на вопросе, *как*, совершенно не затрагивает вопроса *что*.

Проблема философии хозяйства заключается в том, что мы рассматриваем отдельные хозяйственные части, а не само хозяйство вообще. В этом отношении трансцендентальная проблематика хозяйства представляет собой полную аналогию трансцендентальной проблеме знания вообще: существует ли трансцендентальный субъект знания? Да, существует, и здесь С.Н. Булгаков ссылается на Канта. Знание действительно едино, и действительно интегрируется в этом субъекте. Трансцендентальный субъект знания есть уже не человеческий индивид, но целокупное человечество, Душа мира, Премудрость Божия, Хозяйка-домоустроительница, экономка – от греч. “экос”, т.е. “дом”; а также София, природа творящая.

Итак, С.Н. Булгаков показал, непосредственную связь экономики и философии через понятие субъекта. Трансцендентальный субъект и знания, и хозяйства, и истории есть, очевидно, тот же самый субъект, который обосновывает эти процессы и объективирует их, превращает субъективное в транссубъективное, синтезирует раздробленность, дискурсивность хозяйства, знания и истории в некоторое живое единство. Понятие трансцендентального субъекта есть выражение стремления человечества к “умному” устройству жизни и мира, домостроительству.

**А. Шуталева**

*г. Екатеринбург*

## **МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ: ФИЛОСОФСКАЯ ДЕКОНСТРУКЦИЯ**

Постановка данной темы связана с тем, что в основании мистической практики и феномена деконструкции лежит один и тот же принцип - преобразование системы, смещение ее границ: деконструкция направлена на преодоление метафизического способа мышления, базирующегося на понимании бытия как текстовой реальности, как абсолютного присутствия, данности, полноты смысла и т.д. (деконструкцией проектов метафизики посредством определенных стратегий занимались М.Фуко, Ж.Деррида, М.Хайдеггер и др.); в мистике - это выход за рамки противопоставления субъекта и объекта, это опыт, который не поддается власти объективации (Е.П.Блаватская, Н. Бердяев, Шри Ауробиндо, Дионисий Ареопagit, Ангелуз Силезиуз и др.).

1. Реальность мистика и бытие М. Хайдеггера - Ничто. Для мистика практикой будет прыжок в бездну; его реальность - это

безграничность Божественного Мрака, в котором нет структуры, образов и чего-либо другого, за что можно было бы ухватиться - это истинное мистическое бытие. Для М.Хайдеггера, бытие, в отличие от сущего, не предлагает нам никакого основания и почвы, к которым мы обращались бы, на которых бы строили и которых держались, бытие - это отказ от роли такого обоснования, оно безосновно, оно бездна.

2. Человек через себя и в себе открывает иное, отличное от сущего бытие. Это бытие, говоря словами М.Хайдеггера, предшествующее, оно - Ничто. Нужно отметить, что в понимании бытия М.Хайдеггером можно найти принципиально важные моменты, которые присутствуют в мистике изначально. Для мистика Бог - это Ничто, Он же истинное бытие, причина всего сущего, хотя в то же время Он совершенно непричастен сущему. Бытие, для М.Хайдеггера, может быть охарактеризовано как Ничто, если смотреть на него глазами сущего, ибо мы не можем сказать о нем словами этого мира сущностей. При этом Ничто - это никогда не ничтожность, это не ва-куум, это то, что существует до самих вещей, чистое существование, потенциальность. По М.Хайдеггеру, бытие существовало до вещей (у Я.Беме: Бог был прежде естества и твари), оно имеет место и, по возвращении в него, обретается истинное бытие (когда человеческая мысль не касается больше никакой вещи, она впервые касается Бога - у М.Экхарта, Дионисия Ареопагита и др.).

3. Стать Ничто означает становление как рождение от другого. Это, для мистика, в одно и то же время - рождение и изменение, формирование и трансформирование. Практика деконструкции также заключается в двух одновременных шагах: переворачивание (где происходит не просто отмена всякой иерархии, но ее преобразование) и реконструкция, где получают возможность существования новые понятия, которые в рамках исходного текста не мыслились и не формулировались. В мистике и в деконструкции нет единой методологии, нет намеченного и обеспеченного перехода, есть только след, обозначающий первоначальное прослеживание и стирание.

Возникает двусмысленная необходимость признать собственное место человека (как данность в мире) и в то же время от него освободиться: "Место само находится в тебе. Это не ты находишься в месте, но место в тебе: Отбрось его - и вот уже вечность." - это слова Ангелуса Силезиуса в "Поломнике Херувима" (1, 205). У этого места нет ничего, ни объективного, ни земного. Это не то, в чем находится субъект или объект. Оно в нас. Речь идет о движении души и преобразовании ее сущности, которая оборачивается к другому, чтобы

повернуть его к Богу, дать толчок уже для его преобразования. Этот поворот происходит посредством Любви. Она же является бесконечным отказом, в котором как бы сдаются невозможному, которое означает довериться на пути к другому. Другим может быть Бог или кто угодно.

4. Мистический текст и текст постмодерного сознания - это текст “без истины”, сохраняющий только свою форму, свой стиль, свой тон. Деконструктивное чтение вписано в границы некоторого предсуществующего текста, “глубинному” значению которого Ж.Деррида предпочитает “рассеивание” - постоянное и открыто-закрытое разрушение и перемещение авторитета текста за счет особых вмешательств, творя- щих бесконечный поток интерпретаций и значений. В результате чего открывается безграничное поле деятельности. Рассматривая “Апокалипсис” св. Иоанна Богослова (один из самых ярких примеров мистического опыта), Ж.Деррида показывает, что Иоанн передает то, что ему непосредственно диктуется, при этом становится не ясно, кто, что и кому говорит: Иоанну слышится голос, который цитирует Иисуса, появляется ангел с посланием самого Бога и т.д. Ряд цитирований, посланий, авторов, адресатов уходит в бесконечность. Они как бы “ловят” голос, возникающий “из по ту сторону бытия”, из “по ту сторону добра и зла”, “из по ту сторону бытия как со- бытия”, из по ту сторону мира сущностей, из истинного бытия, которое есть Ничто. Получается, что этот текст становится моделью постмодерного сознания.

5. Мистика и деконструкция направлены не на слова, понятия, вещи, но на бесконечное смещение границ и пределов структуры - это приводит к тому, что человек сам становится децентрирован (происходит выход за пределы конкретно-телесного “я”), как и текст, который становится не иерархичным. Мистика учит о духовном человеке, о духовном опыте и о духовном пути. Дух это жизнь, поэтому познается он в конкретном духовном опыте, где познающий и познаваемый - одно. Отрицание возможности мистического опыта базируется на том, что его мыслят как реальность объективно-предметную, субстанциональность. Но субстанция - это замкнутая монада. Данное понимание души замыкает ее от духовного мира. Духовный же мир строится по гераклитовой системе: дух есть огненное движение. То есть природа личности динамическая. Личность - это прежде всего центр творческой энергии, и подлинное бытие личности возможно только при раскрытии в ней духовных начал, выводящих ее из замкнутого состояния, так и в деконструкции, происходит работа с пределами, их перемещением и



расшатыванием. В духовной жизни личное перерастает в сверхличное, не отрицая себя. Происходит размыкание души (децентрированность), ее пробуждение, этот поворот в сознании человека совершается благодаря его встречи с Вечностью.

6. Происходит стирание четкой границы и в то же время выход за пределы мира сущностей, человек выходит в сферу засущностную, словами мистики, поднимается к Богу, или Бог снисходит в него. Это значит то, что он входит в самого себя, более того, в глубину самого себя, - и себя же превосходит: растворяются грани и горизон ты, все заполняет Ничто (деконструкция является внутренней процедурой по отношению к метафизике, происходит на пределах, в результате чего внешние границы все время смещаются, при этом происходит преобразование внутреннего, поэтому преодоление нигде не присутствует в качестве свершившегося факта). Это постоянная и сложная работа, направленная на преобразование себя и мира как вечного “Ты”. Это выход за пределы структуры (ибо системность уничтожает энергетическое начало), на грань возможности невозможного.

**М.С. Ярушина**

*г. Екатеринбург*

## **НАЦИОНАЛЬНО-ГОСУДАРСТВЕННОЕ САОООПРЕДЕЛЕНИЕ КУРДОВ И ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ИНТЕРЕСЫ РОССИИ.**

В условиях возросшей политической, экономической и военно-стратегической взаимозависимости ни один регион мира не является слишком отдаленным, чтобы не представлять стратегической значимости, и слишком изолированным, чтобы остаться вне силовых политических взглядов. Именно с этой точки зрения мы рассматриваем Курдистан и курдов как неотъемлемую часть современной геополитической реальности.

Курдская проблема, несмотря на ее масштабность и значимость, вплоть до последнего времени, не была включена в реестр проблем постоянного геополитического внимания России. Поэтому она не получила легального, всестороннего и глубокого освещения в средствах массовой информации, особенно в части ее геополитических и геостратегических аспектов. Между тем, Россия должна не только определить свою позицию в курдском вопросе, но и быть активным и заинтересованным участником в его решении.

История курдов, проживавших в пределах царской России, затем Советского Союза и стран СНГ почти не изучена. Между тем,

российско-курдские связи имеют глубокие корни. На первых порах они выражались прежде всего в торговых отношениях (курдские торговые караваны достигали подчас таких отдаленных русских центров, как Великий Новгород и Псков).

Для СССР, а сегодня для России Курдистан был и остается регионом военно-стратегического интереса. Значительная часть наших южных границ близка к Курдистану, а некоторые страны СНГ непосредственно соприкасаются с ним.

Что касается царской России, то здесь курды Армении жили в очень тяжелых социально-экономических условиях. Их активное участие в установлении советской власти в этом регионе было естественной реакцией на эти условия жизни. Поэтому новые органы власти провели ряд реформ с целью социального и экономического развития курдского меньшинства. 7 июля 1923 года после установления советской власти в Закавказье в пределах Азербайджанской ССР был образован Курдистанский уезд (“Красный Курдистан”). Однако свободное развитие курдского населения в Азербайджане продолжалось недолго. В 1929 году азербайджанские власти упразднили “Красный Курдистан”, ликвидировали курдские школы и культурные центры.

В Грузии благодаря благожелательному отношению к курдам грузин улучшилось их социальное и материальное положение, повысился общеобразовательный и культурный уровень народа, появилась интеллигенция.

История курдов Центральной Азии трагична. Через несколько лет после ликвидации “Красного Курдистана” начались необъявленные репрессии против курдов Армении, Грузии и Азербайджана. Тысячи людей были насильственно вывезены в Центральную Азию в 1937, 1944, 1948-1950 годах. Через несколько лет после ликвидации “Красного Курдистана” начались репрессии против курдов Азербайджана, Грузии и Армении. Тысячи людей были насильственно вывезены в Центральную Азию.

Чем объяснить резкий перелом во внутренней политике СССР по курдскому вопросу? Это было вызвано международными и внутренними изменениями. Беспричинных репрессий не бывает, т.е. у И.В.Сталина должны были быть очень серьезные основания для этого. Мы, к сожалению, можем только догадываться о них. Рубеж 30-х годов - это время устранения активных участников революционных событий и гражданской войны.

Несмотря на все репрессии, курды Центральной Азии сохранили свой язык, обычаи, культуру. Сейчас в странах этого региона проживает

примерно 100 тысяч курдов, больше половины которых находится в Казахстане. Среди зарубежных курдов авторитет СССР был всегда высок. В 1947 году, после поражения восстания в Южном Курдистане, Мустафа Барзани вместе со своим вооруженным отрядом перешел советскую границу. Барзани хотел лично встретиться со Сталиным, но ему было отказано в этом, а курды были расселены в дальних районах Узбекистана

Однако и после 1953 года положение курдов в СССР продолжало оставаться трудным. Движение за возвращение курдов в родные места, за восстановление “Красного Курдистана” активизировалось в конце 80-х годов. Курды были втянуты в карабахский конфликт. Они поддерживали карабахское движение, одновременно поставив перед Москвой и азербайджанскими властями вопрос о восстановлении курдской автономии.

Таким образом, мы видим, что решение курдского вопроса очень тесно связано с национальной политикой России и ее геополитическими интересами.

## **РАЗДЕЛ 4. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ**

**Gustavo Ortiz-Millan  
USA**

### **NEEDS AND PRACTICAL REASON**

In this paper I attempt to answer the question of what does it mean to claim that someone's reason for action was her need. Since needs have been often mixed up with such different terms as desires and beliefs, I provide certain definitions and clarifications by which we see that the nature of needs is radically different from those of beliefs and desires. Needs resist the reduction to the belief-desire model for explaining action, and they pose a difficult question to Humean accounts of motivation –such as internal accounts of reasons, for instance. Secondly, I think that not all our needs are of the same kind, nor do they all affect our actions in the same way; thus, I follow Harry Frankfurt's taxonomy of needs between “basic” and “volitional” needs, and examine their relations with beliefs, desires, and intentions. Finally, I argue that the only way of explaining how needs can be seen as reasons for action is by assuming the possibility of a cognitivist model of desires and action: needs are not motivating reasons by themselves, they do not have any motivational

influence on our intentional actions, but just through the mediation of cognitive states. We have to assume the possibility of motivated desires, in the sense some contemporary cognitive accounts of desire talk about. When talking of a need as a motivating reason and, at the same time, as a desire producer, the relationship concerned only emerges through the recognition or perception of the need involved. When I talk about needs as reasons, I am not appealing to its motivational power to bring about intentional actions, but to its character as normative reasons. This recognition is necessary to describe needs as reasons for action, and it is also necessary for the need to give rise to a desire. Only when there is this acknowledgment of the need's existence and of the value of its satisfaction, it can appear as a reason leading to the emergence of the concomitant desire. When explaining intentional actions, the relation of needs and desires is always indirect. Therefore, I argue that, although needs by themselves are motivationally inert, they have a normative force and raise very good reasons for acting because they confront us with an alternative that is inescapable.

**Thomas Nemeth**  
USA

**SOLOVYOV'S CRITIQUE OF KANT'S EPISTEMOLOGY**  
**(КРИТИКА ГНОСЕОЛОГИИ КАНТА У СОЛОВЬЕВА)**  
**ABSTRACT**

Although not a prolific writer, Solovyov's mentor in philosophy at Moscow University, P. D. Jurkevich (П. Д. Юркевич), devoted considerable attention to Kant throughout his career. Despite his fundamental differences with Kant and, indeed, with the modern "subjectivist" paradigm, Jurkevich recognized Kant's philosophical significance. This recognition he almost certainly passed on to Solovyov in some manner. Jurkevich sharply contrasted his own, neo-Platonic outlook to that of Kant. At some time during his student years under Jurkevich, Solovyov translated Kant's Prolegomena. That Solovyov prepared such a translation is all the more surprising in that in his magister's thesis, Кризис западной философии, he accords Kant no particular place of distinction compared with the other historical figures discussed. Nor does Solovyov single out Kant for a lengthier treatment. Unlike his teacher, Solovyov follows the standard picture in depicting Descartes as the initiator of the paradigm shift of modern philosophy. Overall, Solovyov's treatment of German Idealism, which he sees as a further development of rationalism, is remarkably conventional. Hume awakened Kant from his dogmatic slumber, and Kant, in turn, aroused, or revived, rationalism. In particular, Kant sought

to demonstrate that the cognitive faculty has a priori forms, which say nothing about the real world as it is apart from the cognizing subject. On this basis, Solovyov concludes that for Kant we genuinely know “только явления в нашем субъективном сознании”. By interpreting Kant’s claim concerning the unknowability of the Ding an sich to be a conclusion logically independent of the specific discovery of the special nature of space and time, and thus of collapsing the distinction between the transcendental and the empirical, Solovyov shows that for him knowledge must be of things as they are in themselves (an sich). In seeking to demonstrate the inexorable bankruptcy of Western rationalism, Solovyov enlists a number of the criticisms made by Kant’s idealist successors, namely, that transcendental idealism harbored ill-considered tenets that are incompatible with the overall perspective. The Ding an sich, in particular, is a wholly untenable concept, since Kant came to it through invoking the supposedly a priori category of causality and affirmed it through the category of existence. For Solovyov at this time, Fichte’s proposed modifications of Kantian idealism are necessary in order to render it more consistent. Nevertheless, in the Кризис Solovyov does affirm Jurkevich’s stand, albeit without mentioning his name, that universal logical forms are present in experience and make it possible. Rather than finding them in the cognitive faculty, these forms have an actual ideal existence independent of cognition. They make knowledge possible because they are the subject-matter of knowledge.

During the last decade of his life, Solovyov was in charge of the philosophical section of the Brockhaus and Efron encyclopedia and in that capacity he wrote more than 200 articles. Among these, his entry on Kant, written in 1894, stands as his last extended statement on that philosopher. Here at last Solovyov acknowledges as his own the position of his mentor that critical idealism represents “главную поворотную точку в истории человеческой мысли”. Solovyov repeats his acknowledgment that we know the world only to the extent that the mind constructs it. Likewise, Kant correctly concludes that space and time are intuitive forms of the mind. What Kant did not pursue, however, is the relation of a specific human individual mind to the mind, of which Kant speaks. It is in this that we find Solovyov’s explicit advance over his earlier stands vis-a-vis Kant. Unlike in the Кризис and the Критика, Solovyov now explicitly denies that the a priori forms, proven by Kant, can belong to the individual human mind, since the latter arises under specific spatio-temporal conditions. If we are to make any sense of Kant’s distinction between the empirical subject and the transcendental, we must interpret the transcendental subject as the “пребывающего и универсального ума, которого мышление...создает и определяет все предметы и явления”.

Just as in the practical realm, I should act as if I were the creator of the moral world-order, so too in the theoretical realm I create the world of appearances insofar as “pure reason” acts or manifests itself in me. The individual mind cognizes (познает) truth only formally, just as the categorical imperative provides the individual moral agent with only a formal determination of what is to be done. Just as practical reason provides the individual with formal duty, so too does theoretical reason provide the individual with formal truth. For all that, Kant himself does not draw his distinction between the transcendental and the empirical consistently, but occasionally confuses them. This Solovyov finds particularly obvious in Kant’s discussion of matter in the Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften.

Particularly interesting in this regard is Solovyov’s encyclopedia entry on space. Unlike in his very brief and inconclusive discussion of time, which he surely wrote earlier, Solovyov reiterates and slightly amplifies his views on the a priori forms of intuition. Solovyov stresses that Kant’s treatment of them, while essentially correct, raises “новые вопросы, не находящие себе удовлетворительного решения в философии Канта”. One point Kant left unclear was how to understand the transcendental subject that posits (полагает) the a priori form of space. Adducing the same considerations as in his entry on Kant, Solovyov again concludes that this subject cannot be an empirical, human individual, but must be a single (единый), objectively necessary being. Leaving aside, however, the validity of Solovyov’s own arguments, it is clear that he can accept neither Kant’s deductions of the a priori nature of space and time nor Kant’s concept of the transcendental. The former have nothing to do with locating the “origin” of the a priori outside the individual’s cognitive apparatus and the latter arises from an epistemological, not metaphysical distinction. Ever impatient with strictly epistemological issues, Solovyov himself holds that “вопрос о пространстве по существу допускает лишь чисто метафизическое решение”.

In conclusion, we see here that Solovyov’s initial advance over Jurkevich was in situating Kant within an explicit historical, albeit teleological, framework while accepting his teacher’s objective idealism. In the next stage of his philosophical development, Solovyov turns to the presuppositions of Kant’s philosophy, finding untenable absolute distinctions therein. While acknowledging that some of Kant’s points are well taken, Solovyov, draws back, however, from identifying the a priori structure of cognition with the structure of God’s mind. Solovyov’s advance in his last decade over his previous Kant-interpretation consisted in drawing a parallel between the practical and the theoretical spheres. He did this by, in effect, accepting the explicit framework of Jurkevich’s theological neo-Platonism while also seeing this as illuminating

## КОНЦЕПЦИЯ ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ ХАЙДЕГГЕРА

Понимание Хайдеггером языка как такового, слова, мысли, во многом довольно специфическое, может заинтересовать хотя бы потому, что практически все философские проблемы выдвинутые Хайдеггером (многие из которых если не поставлены впервые, то по-новому заявлены Хайдеггером) завязаны именно на проблеме языка. Хотя у Хайдеггера, в отличие от философов языка, языку как таковому посвящено не очень много работ, но без понимания его концепции языка нельзя понять его позицию по другим философским проблемам, так как язык в его философии - это не просто какая-то отдельная самостоятельная тема, а существеннейшая часть, можно даже сказать - основание, на котором вырастает все его философствование. Вопросы о Бытии, о сущем, о истине, истории метафизики ее преодолении, о человеке и обретении им своего существа и истины бытия, о пути человечества, об особенностях европейской науки и техники и т.д. все эти вопросы так или иначе связаны с вопросом о языке. Подобная “всеобщность”- и важность языка обусловлена особенностью понимания Хайдеггером языка, той ролью, которую он отводит языку.

Язык в концепции Хайдеггера - это не просто порождение человеческого разума, созданное всецело для обслуживания человека (хотя до такой роли он низводится новоевропейским пониманием языка как инструмента), а имеет еще другой пласт своего существования, до конца непознанный человеком. Тем самым язык дает возможность для ускользания своего существа от исчисляюще-оценивающего рассмотрения человеком, а значит и полного подчинения человеку. Человек может стремиться к все большему подчинению языка и добиться на этом пути определенного успеха, но окончательно достичь всецелого расположения языка в свою власть он не сможет. На этом пути человек обнаружит, что “оторвавшись от почвы”, от своей сущностной основы, язык просто омертвляется, придаются забвению его сущностные смыслы, остается только маловыразительная форма и полустершееся содержание, а сам человек забывает Бытие, теряет свое собственное существо.

Из этого следует, что у языка есть какая-то своя, трудноуловимая сила. В чем же заключается могущество языка? И от чего оно зависит,

чем определяется?

Могущество языка заключается в его способности приоткрыть перед человеком истину Бытия как открытость Бытия, в том, что через прочувствования сущности языка мы можем услышать “зов”, “весть”, которая посылает нам Бытие через слово и, таким образом, хоть на мгновение, но можно уловить непотаенность Бытия, алетейу-и преодолеть (хоть и не всецело) бытийную оставленность. Оставленность, при которой Бытие предается забвению. Подобное “забвение” Бытия превращает человека в орудие рассчитывающей и устраивающей предметности; подобное положение ставит человека на службу себе, при сохранении им иллюзии, что он господин всего сущего и забвения, что он раб своего собственного положения. Освобождая человека от забвения Бытия язык таким образом способствует освобождению и самого человека.

Язык, как дом Бытия, мысль и человек - настолько сущностно взаимосвязаны, что между ними не могут быть какие-то властвующие отношения; установление здесь доминирующе-подчиняющих связей ведет к разрыву между ними. И человек должен прислушиваться к языку, а не властвовать над ним. Язык не может сам как некое отдельное существо принести весть о Бытии, пока человек не захочет сам прислушаться к нему. Через язык, слово приоткрывается Бытие, но оно не может приоткрыться, пока человек не будет соответствовать языку - в этом и могущество и слабость языка.

Могущество языка определяется принадлежностью самого языка к Бытию. Одна фраза “Язык - дом Бытия” сама за себя говорит. Но это скорее метафора, ее нельзя воспринимать за некое определение. В этом сложность понимания того, как Хайдеггер представляет себе язык, его сущность. Хайдеггер, в отличие от многих исследователей языка (лингвистов, философов языка), не желает давать “точного” и “полного” определения языка, т.к. это по его мнению, только уведит нас прочь от истинного понимания языка. Он говорит в своем докладе “Путь к языку”: “Задумавшись о языке как языке, мы откажемся от прежней привычной методики его рассмотрения. Мы уже не можем ориентироваться на общие представления, как энергия, деятельность, работа, духовная сила, мировоззрение, выражение, среди чего как частный случай этого общего пришлось бы поместить и язык. Вместо того чтобы истолковывать язык как то или другое и тем самым спешить прочь от него, путь к языку должен был бы позволить ощутить язык как язык...” Но что это за то нечто, что делает язык именно языком, неопределимым через другое? Как подойти к сущности языка?

И хотя Хайдеггер в своих поздних работах употребляет термин не



“бытие” (считая его слишком метафизическим), а “событие”, не следует думать, будто для него эти понятия совершенно равноценны. Событие - есть то, чьей данностью (наличием) обеспечивается возможность любой другой данности, и то в чем нуждается даже Бытие, чтобы в качестве присутствия достичь своей собственной сути, т.е. своей истины. Событие дает всему быть собой. Как-то точнее определить, что такое событие вряд ли возможно, т.к. оно совершенно неопределимое, и как говорит Хайдеггер: “простейшее из простейшего, ближайшее из ближайшего, неприметнейшее из неприметного”.

Из всего вышесказанного можно понять, что понимание языка как дома Бытия тесно связано с пониманием существа языка как сказа (притом дальше проникнуть в представление существа языка невозможно именно из-за того, что это существо - есть сказ), с событийной обусловленностью сказа. А так как осуществляющее указание сказа есть “собственнейший способ события”, то язык есть дом Бытия так же поскольку он (язык), в качестве сказа, есть способ события.

Само Бытие (и это власть слова) достигает собственной сути - истины, и “имеет место” лишь постольку, поскольку слово позволяет ему войти в его собственное существо.

Пока нет слова - сущее таится в неявленности, Бытие скрывается в потаенности. Через слово, язык как указывание выводит сущее в явленность и оно начинает не просто существовать для человека, а начинает существовать как несокрытое, понятное, с-казанное, осуществленное в своей бытийной принадлежности, в своем собственном существе и в своем отношении к другому сущему. Язык, мысль, допускает Бытию захватить себя, чтобы с-казать, по-казать истину Бытия. И эта взаимопринадлежность Бытия и языка, при которой язык и Бытие становятся практически одним, обуславливает всю специфичность и оригинальность хайдеггеровской концепции языка, которая стала основополагающей почвой для нового направления в философии языка - “онтологии языка”, объединяющего таких философов как Гадамер, Фуко и т.д.

“Онтология языка” выражает неразрывную взаимосвязь языка и бытия, тем самым снимает границы между гносеологией и онтологией, переворачивает все зависимости, установленные ими, а ,значит, заставляет по- новому взглянуть не только на проблемы языка, но и на общеполитические, такие как - истина, преодоление метафизики, субъект-объектные отношения, бытие и познание.

Заслуга Хайдеггера именно в том, что он сумел не только преодолеть многие традиционные философские представления, но и дать

толчок для развития современных философских направлений.

**А.С. Горинский**

*г. Екатеринбург*

## **К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ПОНЯТИЯ ВИРТУАЛЬНОСТИ**

Понятие виртуальности в настоящее время имеет в психологии и отчасти в философии всевозможные аппликации: компьютерные технологии, мистика, алкоголизм, преступность, крестьянская политика, музыка, телеконференция, антропный принцип, цивилизация, виртуальный образ личности, искусство пантомимы – вот лишь неполный перечень тем, так или иначе апробирующих данное понятие. Концепция виртуальности подразумевает, таким образом, здесь преимущественно психические и ментальные реальности, способствуя выяснению некой самоценной реальности человеческого субъекта, – тема актуальная в связи с идеями информационного общества, но для философии в целом достаточно маргинальная. Показательно отсутствие в подавляющем большинстве публикаций фактических историко-философских сведений, словно бы идея виртуальности рождалась у нас на глазах и именно в связи с указанным контекстом.

Между тем, идея виртуальности имеет богатое историческое прошлое, связанное скорее с проблемами представления “объективной” онтологии, в том числе и физического объекта. Термин “virtualis” измышляется схоластами, чтобы зафиксировать в понятии тот уровень бытия, концептуализация которого была невозможна в античной философии, опирающейся на онтологический принцип безотносительного единства. В онтологии, основание которой положено этим принципом, вещь не может вступать в реальные отношения с другой вещью, ибо “реальное” в исконном смысле слова есть то, что указывает на субстанциальность и ближайшие характеристики вещи. Соответственно, категория отношения не относится к “реальным” предикатам вещи. Ограниченность этой парадигмы осознается уже Бозецием в связи с тринитарной проблемой. Фома Аквинский активно использует понятие виртуальности именно в качестве противовеса “реальности”, что позволяет ему эксплицировать в бытии вещи бытие отношений, предположить последнее существеннейшей характеристикой вещи.

Поэтому если философия, вопреки повторяющимся время от времени картезианским революциям, невозможна без своего прошлого, то она должна считаться с указанным проблемным фоном, определяющим

концептуальное значение понятия виртуальности. Конструирование же разнообразных значений данного понятия, не опирающееся на этот опыт, есть авантюра, в которой блистает автор, но не идея.

**А.А. Корякин**

*г. Пермь*

## **ПРОБЛЕМА СУЩНОСТИ МИРА В ФИЛОСОФИИ**

В современной российской философии становятся популярными реакционные течения типа феноменологизма, экзистенциализма и проч., которые, по сути, снимают или, если угодно, отказываются от решения вопроса о сущности мира. Философия же – наука о сущностях, а “сущность мира – важнейшая, предельная проблема человеческого познания, входящая в состав основного вопроса философии”. Последний потому и является основным, ибо без него не может быть никакого философствования, никакой подлинной философии. “Другие проблемы только потому и становятся философскими, что их, оказывается, можно рассматривать только через призму онтологического и гносеологического отношения человека к бытию”.

Аристотель писал, что “из тех, кто первые занялись философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают, и во что в конечном счете разрушаются, причем *основное существо* (курсив-А.К.) пребывает, а по свойствам своим меняется, – это они считают элементом и началом вещей” (4 I 3 983b). Таким образом, мы видим, что проблема сущности мира возникает одновременно с философией и, что примечательно, уже первые философы попытались объяснить мир сам из себя, таким, каким он является на самом деле. Следует отметить, что античность дала философии две великие идеи: во-первых, это парменидовское разделение мира на мир сущностный и мир являющийся, а во-вторых, понятие материи, с которой изначально отождествлялись какие-либо стихии, и ее абстракция была довольно проста, но постепенно усложняясь, она прошла путь от “апейрона” Анаксогора до “атомов” Демокрита и Эпикура.

Средневеково-схоластический период – по сути оказался периодом застоя в решении вопроса о сущности мира. Теологи на различные лады интерпретировали концепции платонизма и Аристотеля. Даже крупные мыслители искали не истину, а способы обоснования догматов веры. Сущностью мира безапелляционно объявляется бог.

Одним из главных завоеваний эпохи Возрождения является

возникновение натурфилософии, свободной от непосредственного подчинения теологическим умозрениям. Усиливаются материалистические тенденции, подтверждением чему может служить появление пантеистических учений, которые развивались Н. Кузанским и Д. Бруно. Сущность мира переносится из сферы запредельного и божественного в объективный мир. Пока это все еще бог, но бог, тождественный миру, природе, бог, находящийся в самом мире, а не стоящий над ним и не противопоставляемый ему, как творец.

В период Нового времени философские идеи античности больше не играют той определяющей роли, которая принадлежала им в период Возрождения. Вместе с тем, античный атомизм стал одной из главных философских основ механистического материализма. Бэкон сформулировал понятие материи как природы или бесконечной совокупности вещей. Он переосмыслил аристотелевское понятие формы, под которой стал понимать субстанцию, лежащую в основе единства любой вещи. Декарт провозглашал единство бога и субстанции, неразрывность его с миром, в котором нет ничего непознаваемого. Согласно Гоббсу, мир-совокупность тел, ибо нет ничего бестелестного. Спиноза утверждал, что существует лишь одна субстанция-природа, которая есть *causa sui*. О сущности мира, по Локку, мы бессильны сказать что-либо, кроме того, что она существует.

Французские материалисты значительно развили понятие материи, понимая ее как вечную, несотворенную и бесконечную природу, которая и является сущностью мира. Они высказали важную мысль о единстве материи и движения, о невозможности существования одного без другого. Гольбах определил движение как *способ существования материи*. Абстракция материи, как природы, или бесконечной совокупности вещей, все же была недостаточно глубока.

Кант отказывает разуму в познании мира, основываясь на трех пунктах: во-первых, мы знаем не вещи как таковые, а лишь те изменения, которые они производят в нашем сознании; во-вторых, он отказывает ощущениям в какой-либо достоверности, ибо свойства вещей не могут перейти в человеческое представление; в-третьих, Кант, исходя из конечности и ограниченности человеческого опыта, делает вывод о невозможности на основе последнего заключить об истинной и строгой всеобщности. О мире вообще нельзя ничего сказать, ибо разум неизбежно попадает в противоречие.

С точки зрения Гегеля, мир есть объективное сознание, порождающее природу и человека. Но Гегель не понял того, что мир нельзя объяснить как некую объективную мысль, что нельзя совместить

бесконечное развитие мира с его трактовкой как логической идеи.

Таким образом, мы видим, что вопрос о сущности мира, возникнув одновременно с философией, ставился на протяжении всей ее истории. Сущность мира была раскрыта лишь в марксизме, с позиции которого мир – это материя в ее бесконечных проявлениях. Понятие материи – это ответ на вопрос о глубинной сущности мира. Это понятие возникает в силу двух фундаментальных потребностей: обобщенной потребности познания и практической деятельности. Познавая мир, мы должны знать, существует ли он объективно, являются ли вещи и явления объективными элементами этого бесконечного материального мира, или они суть фантомы нашего сознания или ощущений. Практическая деятельность человека может быть успешной лишь в том случае, если он уверен, что она направлена на преобразование объективно существующих вещей, подчиняющихся объективным законам. “Не имея научного объяснительного понятия о сущности мира, человек не способен решить вопрос о своей собственной сущности, месте в мире, сущности и смысле своего существования. Познание и практическая деятельность человека неминуемо ставят его перед вопросом о “первооснове” мира”.

Домарксистский материализм оказался неспособным найти тот путь, по которому должна пойти научная абстракция в поисках неуловимой сущности мира. Лишь марксизм смог преодолеть так называемое “кантовское проклятие”, отыскав универсальную *противоположность бесконечного мира как целого - человеческое сознание. Материальная сущность мира может быть схвачена, определена только через противопоставление ее универсальной противоположности – сознанию.* Обнаруживая способ постижения сущности бесконечного мира, марксизм тем самым открывает и способ постижения *человеческой сущности*, поскольку последняя может быть понята только в сопоставлении с *сущностью бесконечного мира*. “Человек возникает, существует и действует на арене бесконечного мира, в духовном и практическом диалоге с миром”. Следовательно, отказ от *научного* мировоззрения есть отказ и от собственной человеческой сущности.

Таким образом, невозможно недооценить всю важность и глобальность проблемы сущности мира. И невольно напрашивается вопрос, господя феноменологи, экзистенциалисты и К, в чем полезность и научность вашей философии, если вы отмахиваетесь от решения вопроса о сущности мира?

## САМООРГАНИЗАЦИЯ И ТРОИЧНОСТЬ

Современная постановка проблемы самоорганизации – не теоретическая конструкция, а, скорее, научное движение с тенденцией понимания мира как органической целостности. Эта тенденция распространена уже не только в сфере научно-теоретической (физика, математика, кибернетика и т.д.), но и в сфере практически – духовной деятельности (музыка, литература и т.д.).

Каноны объективности в вопросе самоорганизации в принципе мобильны, однако чем-то постоянным в данной зоне рассмотрения можно считать переключение со структур на процессы и пересмотр роли целостности в попытках объективации открытых систем как проявления самоорганизации. В этом – предпосылки создания новой методологии изучения открытых систем. Под самоорганизацией в разных научных концепциях понимаются довольно разнородные признаки: периодичность устойчивости в протекании процессов (О.С. Курдюмов); элементность, подчиненность открытых систем другим системам (Н.Н. Моисеев); диссипативные закономерности (И. Пригожин); кооперативные закономерности (Г. Хакен); явления самоподобия как гештальты (Э. Гуссерль) или как фракталы (Б. Мандельброт); эволюционизм (Л.П. Татаринов) и коэволюционизм (Н.Н. Моисеев); гомогенность равноправных элементов (А. Богданов); густота и узловые точки (Д. Панин) и др.

Размытость и излишняя мобильность этих характеристик, где соседствуют спонтанность, автопойесис и нередуцируемость сложного к простому, устойчивость – и фундаментальная роль нерегулярностей, рекурсивность – и отклонения от равновесия, общая энергетическая открытость – и целостность, имеет тенденцию к расширению объема понятия самоорганизации и создает трудности методологического характера.

Локализация множества признаков по “принципу троичного гнездования” может происходить по следующим трем взаимосвязанным основаниям:

1. Синергетические закономерности Г. Хакена и И. Пригожина; 2. Синтез Востока и Запада с учетом психологических концепций К. Юнга, Э. Гуссерля, литературного опыта конструирования открытых систем от Д. Джойса, Г. Гессе и Д. Сэлинджера до наших современников и,

возможно, музыкальных опытов; 3. “Фрактальная геометрия” Б. Мандельброта, тектология А. Богданова и теория густот Д. Панина.

Учитывая вышесказанное, предположим, что открытая система – это совокупность изолированных и неизолированных, чередующихся в порядке, эксплицируемом законами нелинейной математики процессов, приводящих к значительным качественным отклонениям от первичного состояния; имеющих тенденцию к самоупорядочиванию, не исключающему многовариантность, самоподобие, обратную афферентацию и ассоциативность; воспринимаемых внешней средой как объект, целостный организм, способный менять эту среду в конкретном направлении с конкретной целью.

**В.Н. Нестерова**

*г. Екатеринбург*

## **ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЙ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ М. БАХТИНА**

Можно с уверенностью сказать, что творчество Михаила Бахтина знаменует собой новый этап в развитии гуманитарных наук. Сам факт неуклонного нарастания интереса к его работам свидетельствует об актуальности применения бахтинского подхода. Формулировка основной проблемы, предмета, цели и задач исследования требует предварительного анализа сегодняшней ситуации в контексте проблемы актуальности бахтинского дискурса. Особенно интересен “пограничный” или диалогический способ движения дискурса, представляющего одну из методологических альтернатив постмодернистским дискурсивным практикам с их, в общем-то, справедливым утверждением о пагубности вмешательства теоретиков-гуманитариев в реальные проблемы культуры.

Ограничение гуманитарного дискурса только теоретической сферой противоречит бахтинской установке на необходимость анализа любого культурного феномена на его границах и возможности выхода гуманитарного знания за пределы теоретической сферы. Здесь и возникает потребность в обосновании актуальности бахтинского подхода к культуре в современной ситуации. Если таковой характер бахтинского подхода ставится под сомнение, то, вместе с этим, необоснованным оказывается и само обращение гуманитариев к Бахтину как к автору глобального альтернативного существующим дискурсивным практикам проекта интерпретации современного состояния культуры. И напротив, обоснование действительного присутствия в бахтинском наследии такого

альтернативного проекта, вместе с тем учитывающего замечания по поводу любого глобального проекта, оказывается значимыми как для судьбы России, в настоящий период, когда проблемы выбора пути вновь приобретают актуальность, так и для всего мира, поскольку обоснованная концепция современности ставит под сомнение любые утверждения о конце истории.

В таком контексте весьма интересным становится определение основных параметров бахтинского понимания современной культуры:

1. Наследие мыслителя представляется как определенная целостная концепция современной культуры.

2. Существуют специфические характеристики бахтинского дискурса, которые определяют его “ионаучный” характер и обеспечивают определенные основания для работы в гуманитарной сфере.

3. Совершенно очевидно, что в бахтинском дискурсе присутствует проблема “рассеивания”- т.е. перевод языка метафизики ранних работ на языки гуманитарных наук. В самой бахтинской установке ухватывается единство в разнообразии этих переводов, которая определяется термином “диалогизм”.

4. Мир глазами Бахтина - уникальное место, где особое смысложизненное значение для каждого имеет другая точка зрения, что определяет и необходимость диалога и ответственность каждого за диалог и свою собственную точку зрения, при этом событие оказывается синонимичным диалогу.

5. В то же время специфика бахтинского дискурса заключается в реабилитации всего непредсказуемого, спонтанного, незавершенного, всего, что может быть втиснуто в однозначные рамки ограниченного структурно-систематизированного мира “семиотического тоталитаризма”.

6. Интересными представляются фундаментальные мотивы бахтинской антропологии, которые проявляются в его концепции языка и литературы.

7. Ключевое понятие, позволяющие связать ранний бахтинский дискурс и металингвистику-“поступок”, оказывается вторичным по отношению к понятиям “не алиби-в-бытии” и событие бытия.

Основное значение бахтинской прозаики современности в том, что вопреки утверждениям о конце истории, постсовременности или эпохе постмодернизма, мы можем утверждать возможность взгляда на мир как на продолжающуюся современность.



## О ФИЛОСОФСКОМ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ ЛОГИКИ НАУКИ

Логика науки занимается рассмотрением логической структуры различных наук, что предполагает и эффективное описание этой структуры. Поскольку философские науки также являются науками, то важность логики науки невозможно переоценить. Каждая данная наука рассматривается как система научных теорий. При этом язык, на котором сформулирована данная теория, предполагается фиксированным и в принципе поддающимся эффективному описанию. При этом не обязательно, чтобы все науки или даже все теории данной науки были сформулированы на унифицированном языке.

Рассматриваемая здесь проблематика естественным образом делится на 2 раздела. Во-первых, это исследование структуры отдельных теорий. Пусть имеется некоторый язык, для которого фиксируется его алфавит, множество формул и логика (отношение выводимости), т.е. некоторое множество упорядоченных пар формул данного языка. Некоторое подмножество множества формул данного языка, замкнутое по отношению выводимости, есть теория сформулированная в данном языке. Все формулы из этого подмножества суть теоремы данной теории. Множество теорем может задаваться аксиоматическим либо генетическим методом. Для синтаксического понятия теории имеется семантический аналог. Пусть имеется функция, которая каждому нелогическому (т.е. не обозначающую истинностную функцию) знаку данного языка сопоставляет некоторый элемент из фиксированной не пустой предметной области. Такая область является возможной реализацией или модельной структурой для данной теории. Каждой модельной структуре можно сопоставить класс истинных в ней формул данного языка, а каждому классу модельных структур - класс формул данного языка, истинных в каждой модельной структуре из данного класса. Теория аксиоматизируема, если существует рекурсивное подмножество множества ее теорем, из которого выводимы все теоремы данной теории. Теория конечно-аксиоматизируема, если это подмножество конечно. Не все теории аксиоматизируемы. Для данной теории, взятой в отдельности, могут быть исследованы ее полнота, непротиворечивость, категоричность, независимость ее аксиом.

Вторая группа проблем логики науки относится к исследованию

взаимоотношений между теориями. При сравнении двух данных теорий возможны следующие ситуации:

1) Теории сформулированы в одном языке.

2) Теории сформулированы в разных языках, которые различаются только нелогическими знаками.

3) Теории сформулированы в языках с разными определениями формулы и различным алфавитом.

Ситуации расположены по принципу возрастающей сложности соотнесения 2-х данных теорий. В первом случае их соотношение может рассматриваться через призму таких понятий как “быть собственной подтеорией данной теории”, отношений независимости, несовместимости и пр., возникающих между данными теориями. Имея некоторое множество теорий, сформулированных на одном языке, можно определить на нем своеобразные аналоги теоретико-множественных операций объединения, пересечения и дополнение. Замыкание данного множества теорий по этим операциям дает нам т.н. брауэрову алгебру. Если рассматриваются только конечно-аксиоматизируемые теории, то получаем булеву алгебру. Во втором случае соотношение между данными теориями формулируется в терминах “быть дефинициальным расширением данной теории”, а также отношений дефинициальной эквивалентности и дефинициальной вложимости, возникающих между данными теориями. Через понятие дефинициальной вложимости определяется некоторое адекватное уточнение (для данной ситуации) куайновского тезиса о невозможности радикального перевода. Здесь он трансформируется в утверждение о принципиальном плюрализме дефинициальных вложений данной теории  $T_1$  в данную теорию  $T_2$ , с которой она связана отношением дефинициальной вложимости. Ни одно из этих вложений не может быть названо “более правильным”, чем другие. Для третьего случая вступают в силу понятия погружаемости в данную теорию и обобщенно-рекурсивной эквивалентности двух данных теорий, также в некотором подходящем смысле определяющие критерии “перевода” утверждений одной теории в утверждения другой.

Т.о. точно фиксируется характер внутреннего единства структуры каждой данной теории, равно как и характер единства присущего данной совокупности теорий, т.е. данной науки. Теоретическая убедительность и практическая плодотворность такого подхода к исследованию науки служит неплохим опровержением вульгарно-социологического подхода к науке, утверждающего принципиальную несоизмеримость различных научных теорий и “парадигм”. Очевидна связь логики науки с некоторыми концепциями логического позитивизма. Прежде всего это

относится к тезису о возможности и необходимости рациональной реконструкции науки. Вместе с тем, наряду с адекватной формулировкой и обоснованием тех или иных научных теорий, логику науки интересует также структура научного открытия (прежде всего с точки зрения тех или иных ее концептуальных инвариантов). На этом пути уже получен ряд интересных результатов, имеющих и то значение, что они включают логику науки в круг дисциплин, работающих над проблемой искусственного интеллекта. Наконец, методы сравнения научных теорий, кратко обрисованные выше, дают мощное орудие не только для синхронического, но и для диахронического анализа науки, предоставляя тем самым возможность рационального обоснования смысла и содержания тех или иных исторических этапов ее развития, не предрешая, однако, картины этого развития до обращения к реальным фактам. Т.о. достигается единство метода для истории науки.

**С.В. Останина**

*г. Екатеринбург*

### **ВЗАИМОСВЯЗЬ ИСТОРИЧЕСКИХ И КОСМИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ В ТВОРЧЕСТВЕ А. ЧИЖЕВСКОГО**

Современная жизнь, нагруженная индивидуальными переживаниями или социальными проблемами не позволяет задуматься о том, что каждый человек и человечество в целом неразрывно связаны с окружающей природной, материально-энергетической средой не только питанием и дыханием, но и более глубинными онтологическими взаимосвязями. Ни одно живое существо (организм) не находится на земле в свободном, автономном состоянии. Целый ряд крупных мыслителей, оставивших свой след в истории человеческой мысли, фиксировали эту зависимость, упомяну только такие имена, как Б. Паскаль и О. Шпенглер. Весьма оригинальны в этой связи теоретико-практические разработки отечественных ученых-космистов – К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского, Л.Н. Гумилева и других. Они обосновывают естественную зависимость земных событий от космических процессов. А. Чижевский в своих исследованиях сумел показать функциональную зависимость поведения людей, а значит и исторических событий от циклической деятельности Солнца. Длительное время в отечественной философской и социально-исторической литературе общество и человеческая история понимались как совокупность социальных связей. Эта позиция соответствует

господствовавшей в нашей стране на протяжении более полувека марксистской методологии диалектического и исторического материализма, признающего основным фактором в изучении законов исторического развития общества сферу экономических отношений. Созданная в сороковых годах прошлого столетия К. Марксом и Ф. Энгельсом концепция материалистического понимания истории, утверждая связь общественно-политических структур с производством, привела к тому, что вся общественная жизнедеятельность определялась способом производства, поскольку на первый план ставились материальные условия жизни человеческих индивидов.

В теоретических представлениях Чижевского человек и человечество в целом космичны по своей природе. Он сумел показать энергетические зависимости между солнечными процессами и историческими событиями. Космическая методология в изучении общественной реальности и ныне практически не принимается в расчет. Многолетнее изучение исторических событий с учетом взаимодействия всех биологических, географических и социальных факторов позволило А.Л. Чижевскому научно доказать влияние космических сил на жизнедеятельность общества, на ход всемирно-исторического процесса. В своих исследованиях он разработал специфический метод отбора и анализа феноменов исторической реальности: для выяснения периодичности явлений. Чижевский обращается к изучению каждого массового события, оставившего значительный след в истории с точки зрения психической энергии. Именно психическая жизнь человека наиболее подвержена влиянию солнечных излучений, которые в свою очередь способны воздействовать, проходя ряд физико-химических трансформаций, даже на химический состав крови, а, в конечном счете, влияют и на сознание людей. Проведя обзор исторических событий, начиная с летописной древности и до первой четверти XX века, Чижевский приходит к выводу: при наличии подавляющих социально-политических, экономических факторов, когда как историей, по мнению Чижевского, “движет инстинкт”, усиленный поток солнечных излучений, воздействуя на нервно-психическое состояние индивидов, провоцирует общественный катаклизм. В ходе истории Чижевский выделяет четыре эпохи, каждая из которых имеет свои особенности и протекает в соответствии с колебаниями максимумов и минимумов солнечной активности, что отражается в нарастании или спаде напряженности исторических событий. Первый период – “эпоха минимальной активности” длится в течение трех лет и характеризуется всеобщим успокоением, терпимостью, индифферентностью в социально-

политической сфере. Второй период – “эпоха нарастания активности” равняется по длительности двум годам. Это период пробуждения интереса к политической жизни, выдвижение государственных деятелей. К концу второй эпохи определяются возможные “носители” идеи, способные стать “психическим центром” объединения масс и проявляется “верховная идея”. Третий период всемирно-исторического цикла – “эпоха максимальной активности”. Резкое изменение нервно-психического состояния человеческого сообщества в результате максимальной активности солнцедетельности приводит к потребности организма к разрядке, выплеску эмоций. Четвертый период – “эпоха падения активности” продолжается в течение трех лет. Всеобщая возбужденность спадает и на смену ей приходит депрессивные психофизические состояния – время политического застоя и апатии. В очень упрощенной форме представлен “морфологический закон” всемирно-исторического процесса, по которому все социальные события оказываются в гармоничной связи с изменениями природной физико-химической среды, подвластной, в свою очередь, солнечным пертурбациям. Чижевским разработана новая отрасль знания – “историометрия”, которая ориентирована по космическим часам. Единица измерения исторического времени приравнивается одному циклу солнцедетельности. “Занятое” одной солнечной единицей время и есть “историометрический цикл”.

Интерес к экологической проблематике особенно актуален к началу XXI века, но социальная методология все также выделяет общество из природы (космоса), игнорируя соответствие ритмов повседневной жизнедеятельности ритмам вселенским. Социум не может определять “все бытие” человека. Современная социальная философия при анализе общественной жизни не ограничивается выявлением только линейных, причинно-следственных связей и все же космический фактор в ней не учитывается.

**В.Б. Павлов**

*г. Пермь*

## **ПРЕДСКАЗАТЕЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ НАУЧНОЙ ФИЛОСОФИИ**

Предмет научной философии - это наиболее общие (всеобщие) стороны (свойства и законы) мира в целом и его познания, или, иначе, наиболее общая сущность мира и сущность сознания, или сущность мира, сущность человека, место, смысл и сущность человеческого существования. Такому определению научной философии соответствует

диалектический материализм.

Из определения научной философии необходимо следует, что философия очень тесно взаимодействует с частными науками, что составляет основу предсказательного характера философии. Научная философия в наиболее общих чертах схватывает наиболее абстрактную сущность и законы развивающегося мира, поэтому философия не может обладать непосредственным эмпирическим источником, она опирается на данные частных наук. Поскольку частнонаучное описание *принципиально неполно*, что связано с объективной неполнотой любого особенного, оно должно дополняться философским объяснением. Собственно, связь диалектико-материалистической концепции с частными науками осуществляется через решение *узловых* проблем естественных, общественных и технических наук, где проявляется предсказательная функция научной философии. Сюда, прежде всего, необходимо отнести серию проблем относительно природы крупнейших областей действительности (их сущности). Требуется разработка теоретических процедур выделения собственно физической, химической, биологической и социальной форм материи. Очевидно, что в пределах самих наук это невозможно, так как необходимо отличить каждую форму материи от мира в целом, необходимо привлечь понятия смежных наук и систему философских категорий, отражающих всеобщие черты, свойства и законы мира в целом.

Вторая группа проблем - проблемы развития каждой из особенных форм материи и законов развития мира в целом. В каждой из форм материи развитие обладает специфическими чертами. Понять, как идет развитие каждой из областей реальности, можно только в контексте развития мира в целом, философском контексте.

Третья группа, фундаментальных проблем естественных, общественных и технических наук связана с проблемой человека. Выделение областей реальностей производится фактически в сопоставлении с человеком, поскольку человек занимает закономерное место в мире и находится в глубокой связи с эволюцией мира. Если в биологии эта проблема возникает непосредственно, т.к. человек - продукт биологической эволюции, то в физике и химии связь с проблемой человека имеет более скрытый характер. Примером тому в физике служит *антропный* принцип, в своей сильной форме сформулированный Б. Картером:

“Вселенная и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит, должны быть таковы, чтобы на некотором этапе эволюции в ней допускалось существование наблюдателя”. Таким

образом, идя в “глубины материи”, казалось бы, все более “удаленные” от человека, наука неизбежно приходит к человеку. На основании принципов диалектического материализма К. Маркс сделал вывод, что впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание. Современная наука целиком подтвердила эту точку зрения. Особенно велико значение научной философии для понимания истории и системы наук об обществе. Исторический процесс развития общества - это процесс развития человеческой сущности. Игнорируя философскую концепцию человека, историческая наука рискует превратиться в коллекцию оторванных от реального человека событий. Другим подтверждением предсказательной роли научной философии (не имеющим аналогов в какой-либо другой философской системе) является создание политической экономии капитализма (“Капитал” К. Маркса) при непосредственном участии идей и категорий марксистской философии.

Рассматривая человека как высший цвет материи, высшую ценность, раскрывая смысл человеческого существования, научная философия способствует выработке гуманистической ориентации системы частных наук, ее направленности на всестороннее и свободное развитие человека. Особенно остро необходимость обращения к фундаментальной философской теории появляется в критические периоды развития науки и общества. Так, в физике, на рубеже XIX-XX вв., возник кризис, связанный с новыми великими открытиями (электрона, радиоактивного распада, “дефекта масс”), которые не могли быть объяснены существовавшей физической теорией, базировавшийся на метафизическом материализме механики И. Ньютона. Ленин в “Материализме и эмпириокритицизме”, схватив суть физических открытий и их теоретических последствий, не вторгаясь в решение специфических вопросов физической теории, выяснил причины и философские основы кризиса, наметил пути выхода физики из кризиса, дал глубокую трактовку и научное определение марксистского понятия материи. Ленин показал, что суть событий в физике состоит в обнаружении новых форм объективной реальности. “Материя исчезает” - это означает, что исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор. Разрушимость атома, изменчивость всех форм материи и движения являются подтверждением истинности диалектического материализма. Предсказание Лениным неисчерпаемости электрона и бесконечности материи является еще одним из проявлений огромного объяснительного потенциала марксистской философии и ее способности эффективно влиять на

развитие науки и практики. По словам великого физика современности А. Эйнштейна, он был потрясен силой диалектического мышления Ленина. Разработанная в рамках Пермской философской школы, в частности, профессором В.В. Орловым, *концепция единого закономерного мирового процесса* (ЕЗМП), а также положение диалектического материализма о *бесконечности материи*, позволяют говорить о том, что физическая форма материи не является наипростейшим уровнем реальности или “праматерией”. Следовательно, может быть выдвинута гипотеза о существовании “дофизических” форм материи. По нашему мнению, развитие современной физики все более приближается к гипотетической “субфизической” форме материи. Представляется, что в этом направлении уже сделаны первые шаги. Например, в концепции Г.И. Шипова и А.Е. Акимова: среда, “из” которой возникают элементарные частицы - физический вакуум, “порождает” короткоживущие электрон-позитронные пары “без” затрат энергии. Кроме того, эти же исследователи в структуре вакуума выделяют уровень торсионных полей — полей кручения, не обладающих массой покоя, и более глубокий уровень “Абсолютного ничто”, который, по мнению Г.И. Шипова, вообще не поддается математическому описанию и является “информационной матрицей творения”, активным началом - Богом! По мнению А.Е. Акимова, такое представление о вакууме как о “праматерии” соответствует представлениям о мироздании в древнеиндийской философии. Налицо кризис физики. По нашему мнению, совершенно недопустимо основывать научную теорию на древних представлениях. Отсутствие математической теории, описывающей понятие “Абсолютного ничто”, также свидетельствует о наличии кризиса в физике. Представляется, что решение этой проблемы должно основываться на диалектике-материалистической концепции ЕЗМП. Каждая форма материи обладает присущим только ей способом развития, поэтому для описания каждой из форм материи необходимо применять соответствующие теории. Из чего можно заключить, что структура физического вакуума будет раскрыта только после создания специальной теории, и развитие науки вглубь материи продолжится. Исходя из диалектико-материалистической концепции единого закономерного мирового процесса следует, что обнаружение новой области реальности является закономерным. Проникновение науки на субфизический уровень позволит глубже понять природу физических объектов, а, значит, и эволюцию Вселенной в целом.



## **ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ**

Реальный мир можно разделить на две составляющие. И включить в первую из них мир неорганический и ту часть мира органического, которая не обладает способностью к осознанию существующей действительности. А ко второй части отнести человеческое общество, почему-то считающее себя “венцом эволюции” и стремящееся использовать неразумную часть бытия для удовлетворения своих потребностей.

Для преобразования окружающей среды социуму необходимо познать ее. Изучением этой части мира призвано заниматься естественнонаучное познание. Оно рассматривает следующие аспекты: развитие природных явлений и процессов; влияние неживой природы на живую и наоборот; результаты взаимодействия живых организмов между собой и т.д. Естественнонаучное познание в том числе направлено на изучение человека как биологического существа вышедшего из природы, а также на изучение влияния окружающей среды на физиологические процессы человеческого тела.

На лестнице эволюции человек стоит на ступень выше нынеживущих организмов благодаря своему сознанию. Человечество всегда стремится к улучшению своей среды обитания. Для этого человек использует свое творческое мышление. Изучением творческой сущности отдельно взятого индивидуума и общества в целом призвано заниматься гуманитарное познание. История культуры изобилует примерами, показывающими, что творчество не всегда порождается социальным прогрессом. Таким примером может выступить любое лирическое стихотворение. Но в тоже время нельзя отречься от того, что наше творчество порождает наши потребности, в основе которых лежат законы развития общества. Поэтому человеческие потребности, их рождение и реализация также входят в задачи гуманитарного познания.

Объектами изучения гуманитарного познания чаще всего становятся уже свершившиеся акты человеческого творчества. На примере рассмотрим круг вопросов, интересующих гуманитарное познание. Для нас историография Античности начинается с Геродота. Это не значит, что Геродот был родоначальником жанра: историческая проза существовала и до него. Местом ее зарождения была Иония - населенная греками область Малой Азии. Термин “история” означал во времена Геродота “исследование”. Первоначальные прозаические произведения назывались по-гречески “логос” - “рассказ”. Античные

авторы четко противопоставляли логос поэтическому произведению и мифу. Подразумевалось, таким образом, что содержанием логоса является нечто реально происходившее или существовавшее. На деле этот принцип не всегда соблюдался и подлинные события у древних авторов зачастую обрастали фантастическими подробностями, тем более, что рассказ должен был быть занимательным. Произведения древних логографов до нашего времени не сохранились. Поэтому судить об их творчестве мы можем лишь в самых общих чертах, так как основываться приходится на цитатах и отзывах, находимых у более поздних авторов. Так, духовно-поэтическое учение Сократа мы можем узнать из таких произведений Ксенофонта как “Воспоминания о Сократе” и “Апологии Сократа”. Для достижения этой же цели можно воспользоваться также “Диалогами” Платона. Но в отношении происхождения этих диалогов существует три версии. Первая утверждает, что свои диалоги Платон написал сам. Вторая - диалоги написаны учениками Платона под его руководством как тренировка по логике. И третья версия, выдвинутая Морозовым Н.А., утверждает, что никакого Платона не существовало; что “Диалоги” были представлены впервые итальянскому издателю Венету флорентийцем Марчеллино Фичили уже переведенными на латинский язык в 1435 году, а тексты на греческом через 31 год купцом Марком Мазуром после обещания платы издателями за каждый лист оригинала. Этот купец заказал во время своих путешествий переводы греческим рыбакам из Фичинова сборника. Таким образом, исходя из примеров, приведенных выше, перед гуманитарным познанием встает ряд вопросов: как определить подлинность дошедших до нас текстов; как проверить достоверность событий, донесенных автором; каковы причины, вызвавшие это событие и т.д. Исходя из вышеперечисленных вопросов, можно выделить основу гуманитарного познания: методы изучения человеческого творчества, позволяющие исследователям оставаться объективными.

Одним из первых методов попытки передачи истинности происходящих событий пользовался Геродот при создании своей “Истории”. Он механически слагал разнообразные сведения, не подвергая их критическому анализу.

Другой известный историк Античности Фукидид идет дальше своего предшественника. Простая передача всего, что рассказывают с предоставленным самому себе правом верить или не верить у Фукидида заменяется разбором и анализом доступных ему сведений. Это уже начало научно-исторического критицизма.

Ученые и философы XVII - XVIII веков считали критерием

истинности получасмых знаний априорные знания. Эту теорию развивает и дорабатывает Кант. Он приходит к выводу, что истинные знания как в точных, так и гуманитарных науках нам может дать только метафизика. Метафизика, по Канту, это аподиктическая наука, знания которой должны быть доказательными, всеобщими и необходимыми. Содержание метафизики составляют знания а priori, то есть знания, лежащие за пределами человеческого опыта. Эти знания для человека истинны. Прирост знаний возможен благодаря априорным синтетическим суждениям. Поэтому при разработке какой-либо теории человек должен пользоваться законами трансцендентальной логики.

Представители логического позитивизма, сформировавшегося как философское течение в двадцатом веке, предлагают проверять теории с помощью непосредственного опыта. Для этого создаются логические конструкции, суть которых заключается в том, чтобы теории разбивать на атомарные предложения, которые можно подтвердить опытом. Например, Морозов сделал поразительные открытия при изучении истории Древнего Рима с помощью трудов Тита Ливия, написавшего 144 тома “Истории романского народа от основания столицы”. До наших дней дошло всего лишь 35 книг. Ценность трудов Тита Ливия для Морозова состояла в том, что в них есть астрономические зацепки - описания пяти солнечных и лунных затмений и одной кометы. Хронология таких событий может быть установлена объективно и сопоставлена с наблюдениями историка. Прodelав эту работу, Морозов пришел к выводу, что описанные у Ливия события, происшедшие будто бы в 3 - 2 веках до нашей эры, не могли наблюдаться ранее 5 - 10 веков нашей эры. Значит, никакого Тита Ливия не существовало.

Московский математик Фоменко А., хобби которого является история, использует в своих исследованиях метод исторических параллелей. Например, между различными датировками такого важного события, как основание Рима, есть расхождение в 500 лет. Такое колебание существенно сказывается на датировке множества документов, ведущих счет от “основания Рима”. Согласно традиционной хронологии, падение Трои произошло за 500 лет до основания Рима, но, согласно другой Версии, Троянская война разразилась непосредственно перед основанием Рима.

Исходя из всего вышесказанного, можно обозначить круг интересов и особенностей гуманитарного познания:

1. Целью исследования гуманитарного познания является человеческое творчество;
2. Объектами изучения являются человеческие потребности,

способы реализации этих потребностей и те предметы, которые создаются людьми для удовлетворения своих потребностей;

3. Гуманитарное познание направлено на разработку объективных методов исследования человеческого творчества во всех его проявлениях; эти методы должны быть всеобщими и универсальными;

4. Для подтверждения объективности полученных данных в результате исследования гуманитарное познание должно выработать критерии истины, которые будут присущи только ей.

**А.В. Соложенцев**

*г. Екатеринбург*

## **ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ИЗМЕНЕНИЯ И ПРОТИВОРЕЧИЯ В РАМКАХ СЕМАНТИКИ ВОЗМОЖНЫХ МИРОВ**

Разработка Я. Хинтикой дистрибутивных нормальных форм (ДргНФ) дает возможность взглянуть на многие проблемы соотношения мышления и реальности с помощью логики предикатов. Техника построения ДргНФ довольно сложна, поэтому ограничимся рассмотрением интуитивного смысла.

ДргНФ основаны на понятии конституент и а-конституент (атрибутивных конституент). А-конституенты описывают различные виды индивидов (или сложные свойства индивида), которые могут быть специфицированы посредством: (1) фиксированного множества предикатов; (2) свободных (“первоначальных”) индивидов; (3)  $d$  слоев кванторов. Конституенты состоят из вложенных а-конституент и перечисляют возможные миры. ДргНФ, т.о., - это дизъюнкция конституент, описывающая все возможные миры, которые представлены некоторым первопорядковым предложением (любое первопорядковое предложение может быть эффективно преобразовано в ДргНФ).

ДргНФ противоречиво тогда и только тогда, когда противоречивы все ее конституенты. Понятия тривиально и нетривиально противоречивой конституенты дают возможность проводить анализ первопорядковых предложений, основанный на глубине  $d$  конституенты. Конституента является тривиально противоречивой, если противоречивость может быть выявлена на собственной глубине  $d$  конституенты. Конституента является нетривиально противоречивой, если противоречивость “скрыта” в ней на некоторой глубине  $d+e$ , на которую конституента может быть расширена и, т.о., выявлена противоречивость. Однако, для такого расширения не существует эффективного способа.

Это позволяет по-новому взглянуть на проблему логического всеведения: верно ли, что каждый человек знает все логические следствия своего знания? Необходимо различать эпистемологически и логически возможные миры. Некоторый мир на определенном уровне анализа эпистемологически возможен, но при более глубоком анализе противоречив (логически невозможен), что дает возможность смоделировать ситуацию невозможных возможных миров: конституента глубины  $d$  является непротиворечивой, в то время как ее расширение на глубину  $d+e$  является тривиально противоречивым.

Идея “невозможных возможных миров” может быть рассмотрена также с помощью урновых моделей, разработанных Ранталой для первопорядковой логики. В его теории “невозможные возможные миры” не являются невозможными, т.к. представляют собой изменяющиеся миры, т.е. модели, области которых могут изменяться в процессе их исследования. Обычные модели могут быть рассмотрены как подмножество все урновых моделей (инвариантные миры). Т.к. содержание урны может изменяться между извлечениями, то невозможно определить - инвариантной или изменчивой является урновая модель, а, следовательно, и установить ее противоречивость. Это поднимает более общую философскую проблему: в каком мире мы живем - инвариантном или изменчивом?

Определенные модификации урновых моделей для первопорядковой логики дают их аналог для логики второго порядка: в урне могут появляться и исчезать уже не отдельные шары, а наборы шаров. Однако, такая идея требует более точной формализации.

Т.к. конституента охватывает описание некоторого конечного фрагмента мира, то идея ДргНФ и теоретико-игровой семантики может быть также расширена и в других отношениях: мы можем заменить а-конституенту нулевой глубины переменной  $I$ , которая будет играть роль а-конституенты меньшей, чем  $d=0$ , глубины. Тем самым мы получим аналог неполной информации, которая также будет зависеть от уровня анализа предложения. Очевидно, что в этом случае речь уже не идет о логике предикатов первого порядка. Данная идея также нуждается в более детальной проработке.

## РАЗДЕЛ 5. ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ И ПРАВА

Н.В. Анциферов

г. Кемерово

### ЭКВИВАЛЕНТЫ ДЕМОКРАТИИ

В условиях объективной ограниченности ресурсов, опирающейся на факторы, положенные в основу генетического принципа детерминированности: *“ничто не может возникнуть из ничего или перейти в ничто”* (формулировка М. Бунге) и неограниченности потребностей, проблема *ресурсораспределения* имеет актуальнейшее значение.

При этом *эквивалентность*, являясь категорией детерминизации, представляет собой в данном случае необходимость приобретающего определённого рода ресурсы (субъект 1) и для этого воздействующего на субъект 2, их сосредоточивший, предложить субъекту 2 для приобретения субъектом 1 ресурсов (R) определённого “количества” ресурсов (r), однородных с необходимым или иного содержания.

Со времени автономизации духовной сферы образовалась возможность для возникновения изначально противоречивых, но претендующих на универсальность структур распределения, регулирующих как духовную, так и материальную сферы производства и потребления.

Широкий спектр эквивалентов, имеющих место при распределении ресурсов политической власти (т.е. ресурсов данных структур) привёл к определению и широко распространённой дифференциации способов приобретения политической власти в рамках способов прихода к власти и политических режимов её осуществления.

Но фактическая эквивалентная основа не является осевой при формальной понятийной концентрации, что несомненно проявляется в комплексе широко понимаемого демократического политического режима, сочетающего понятия демократического политического режима (понимаемого уже более узко), выступающего в качестве “совокупности методов и способов осуществления политической власти конкретным субъектом, приобретшим политическую власть” и демократического способа обретения политической власти, выраженного демократическими

выборами и определяющего эквивалентную основу широкого “демократического политического режима”.

Приход к власти через демократические выборы представляет собой обретение политической власти посредством формально определённого волеизъявления субъектов общества.

При выявлении эквивалентов при данном способе обретения политической властью необходимо прежде всего определить двухэтапность её распределения: 1 этап - Первоначальное распределение в рамках наделения граждан ресурсами активного избирательного права, 2 этап - Сосредоточение ресурсов политической власти в руках ограниченного числа индивидов.

Поверхностный анализ эквивалентов распределения ресурсов политической власти при демократическом политическом режиме действительно подтверждает их соответствие качественным принципам демократии, но более глубокий - говорит уже о некоторой неоднозначности эквивалентов и даже их противоречии провозглашаемому принципам.

Диалектическое обрамление здесь таково:

Во - первых, так как основным принципом демократии является принцип равноправия граждан, что в т.ч. распространяется и на активное избирательное право логичным было бы предположить равные возможности для волеизъявления всех граждан. Но происходит фактическое ограничение этих прав, в т.ч. выражающееся в эквиваленте следования возрастному цензу: алогичной можно считать уже устанавливаемую прямую связь между субъективно- выражаемым возрастным фактором и вполне конкретным ограничением прав граждан, причём статус гражданственности, необходимо отметить, возрастом не ограничивается.

Провозглашаемая цель ограничения доступа к активному избирательному праву физически и психически зависимых индивидов таким способом не решается, но ведёт к возникновению и развитию следующей проблемы: физически зависимые индивиды следующие возрастному цензу, в отличие от индивидов, хотя и не могущих обладать возрастным фактором, но менее физически и психически зависимых, наделяются активным избирательным правом, что в конечном счёте ведёт к несомненному парадоксу, формулируемому следующим образом: граждане, следующие возрастному цензу, но более зависимые физически и психически от других индивидов обладают избирательным правом в отличие от граждан, хотя и менее физически зависимых, но не обладающих необходимых возрастным фактором. Алогичность данного

(если обратить внимание на принцип равноправия граждан) несомненна.

Принципиально алогичную сущность несут и другие эквиваленты цензуального содержания, имеющие место в “демократических” системах, например эквивалент следования цензу оседлости

Во-вторых, вызывает некоторое сомнение логичность самого факта количественности волеизъявления: проблема ограниченности избирательных прав граждан на первом этапе ресурсораспределения на втором этапе - непосредственных выборов усугубляется тем, что “демократическая” власть фактически не становится таковой, происходит практическая реализации принципа “меньшинства”. Лишённые избирательной дееспособности, граждане, не наделённые избирательным правом по вышеперечисленным основаниям, лишаются и избирательной правоспособности. При этом избранная власть в лучшем случае даже формально представляет лишь немногим более 50% граждан, даже если к избирательным урнам приходит подавляющее большинство избирателей.

Так что уже на первоначальном этапе - этапе распределения политической власти демократические системы не вполне оправданны и несомненно требуют корректировки. Поиск системы эквивалентов при распределении остаётся важной задачей научного поиска и требует очень пристального к нему подхода.

**М.Р. Бабина**

*г. Екатеринбург*

## **ЧЕЛОВЕК И ПРАВО: ФЕНОМЕН ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

Проблемы совершенствования и реализации права всегда имели важное значение для общения и взаимодействия людей, разрешения и предотвращения конфликтов между ними, исторический путь развития правового духа был долгим и сложным у разных народов. Понадобились тысячелетия, чтобы люди начали постепенно, сначала интуитивно, а затем все более осознанно, понимать смысл и роль права в их жизни. В настоящее время проблемы продолжают оставаться актуальными, проявляясь как во внутриличностном плане, так и в межличностных связях, во взаимоотношениях между различными объединениями, сообществами и странами. С позиций философского подхода исследования необходимо начать с самого человека, чьи сущностные черты, идеальные и поведенческие образы связаны с правом. Только человек среди всех других живых существ обладает разумом, комплексом эмоциональных качеств и способен ощущать и осознавать



право, соблюдая правовые установления, приспосабливаться к правовой среде. Человек, как существо социальное в процессе общения с себе подобными может совершенствовать юридические нормы, создавать все более целесообразные модели общественного поведения, выстраивать механизмы ответственности за неисполнение, или ненадлежащее исполнение этих норм. Другими словами, индивид живет в правовой системе и не может существовать без права в силу ряда социально-экономических, политических и других факторов. Можно сказать, индивид живет *inter legem* (в рамках закона).

Целесообразно отметить то, что сказанное описывает лишь одну сторону взаимосвязи человека и права, а именно: возможность и необходимость детерминации человека системой права. В данном случае человек представлен как единственный, но только пользователь права, как внутренне присущий только субъект отношений правоприменения, правопользования. С другой стороны речь идет о человеке как о творце права. Следует понять то, что право суть неотъемлемое качество человека, свойство его бытия. В начале исторического пути индивид, появившись на земле как вид и появляясь каждый раз персонально, защищает свою жизнь, свободу, т.е. реализует свои естественные права – право на жизнь и на свободу. Отсюда неотъемлемые права: на жизнь, свободу, собственность, равенство, счастье и т.д. Поэтому можно говорить о природной ценности, или самоценности права. На протяжении многих веков перечисленные выше качества человека (жизнь, свобода, собственность) и их защита носили конкретный характер, определяющий причинно-следственный способ регулирования отношений между людьми. В процессе человеческой коммуникации, при реализации естественных потребностей, интересов и прав постоянно вырабатываются привычки, стереотипы, которые и обеспечивают свободу действий, и ограничивают ее с рациональных позиций социального большинства. Устанавливается норма поведения, т.е. общепринятая мера. Индивид начинает осознавать себя индивидом в социальном смысле, что и есть, собственно, осознание своих прав и обязанностей по отношению к другим лицам. Человек уже с помощью права оценивает свои действия, поступки других людей как правильные или неправильные, справедливые или несправедливые.

С развитием общества естественные права человека приобретают глобальный характер (т.е. распространяется на всех людей). Возникают правовая нормативность, общая урегулированность отношений. Право становится социальной ценностью как всеобщая форма и способ нормальной жизни общества. С возникновением слоев, классов, государства у индивида появляется возможность активно вмешиваться в

процесс правотворчества, создавая новые нормы, приспосабливать уже имеющиеся правила и обычаи к интересам социума. Новые ценностные качества мощного средства, воздействующего на общественные отношения, реализуются и используются именно в праве; оно выступает самым надежным и эффективным посредником между человеком и государственными структурами. Существует прямая зависимость: в какой степени государство сумело учесть естественно - правовые начала в своей правотворной и правоприменительной деятельности, в такой оно смеет считаться демократическим и жизнеспособным.

Итак, общие черты любой правовой системы прошлого и современности обусловлены всем тем идентичным, что существует в природных и социальных качествах человека, вне зависимости от расовых, национальных различий, пола, религиозной и идеологической приверженности. Поэтому знаменитое изречение Протагора “Человек есть мера всех вещей” имеет непосредственное отношение к праву. Право выступает в качестве свойств бытия человека. Человек – существо разумное, социальное, справедливое, а значит, правовое.

**Е.Ю. Базаров**

*г. Екатеринбург*

## **ТОТАЛЬНОСТЬ И ТОТАЛИТАРИЗМ ВЕРА КАК УТОПИЯ В ТЕОРИИ К. ПОППЕРА**

Существует убеждение, согласно которому термин вера применим, в строгом смысле этого слова, лишь к христианской культуре. Эпохе веры (традиционного общества) в этой логике противопоставляется эпоха разума (Модерн). С нашей точки зрения более продуктивным оказывается подход, который фиксирует с этого времени состояние “захваченности” новой верой. Эпоху, которая начинается с 15 века, точнее было бы назвать эпохой возрождения “новой веры”, которая существовала еще в Афинах Перикла. Это вера в разум, индивидуальное и эгалитарное. Это то, что мы называем гуманизмом. Она возникает всякий раз, когда наступает кризис традиционной религиозной веры.

Интерес к всеобщему, единому, тотальному – есть следствие неверия в эгалитарное, индивидуальное. И с другой стороны – это вера в сверхценность идеальной формы тотального.

Поппер на примере демократических Афин очень удачно, на наш взгляд показывает это различие. Следствием кризиса традиционной веры, выделяющей четкие, фиксированные объекты религиозного культа, явилось появление утопичных моделей идеальной всеобщности

(“Государство” Платона – первая социальная утопия). Утопия характеризуется моделью коренного изменения некой тотальности в соответствии с идеальным проектом будущего. Тоталитарное состояние тотального предполагает осуществление проекта будущего состояния при котором сверх ценностью становится любая форма будущего состояния тотального. Ради нее идут на ущемление индивидуального.

Утопия представляет интерес с точки зрения некоторого социального проектирования будущего состояния тотальности, определяемым “нынешним” набором ценностных предпочтений. Мы знаем, что первая утопия появилась в период кризиса традиционной мифологической интерпретации мира, традиция которой позволяла не искать новой модели будущего. Гераклит первым из числа известных нам греков выразил тенденцию изменчивости традиции и текучести социальных форм, фиксируя внимание на самой идее изменчивости (трансформации). Вернуть социум в состояние традиционных устоявшихся архаичных форм тотальности, которое Гесиод называл “золотым веком” оказалось не возможно. Гесиод первым “выявил” закон истории, который можно было характеризовать как закон упадка. Гесиод однозначно связывал этот упадок с отступлением от традиционной веры. Греки столкнулись с проблемой постоянно меняющейся тотальности. Философские учения Парменида, Демокрита, Платона и Аристотеля в этом контексте можно рассматривать как попытки разрешения проблемы постоянного изменения социума. Возможна ли стабилизация состояния? Возвращение к старому? Движение к некому идеальному проекту?

Платон, живущий в период войн (Афины – Спарта) и социальных потрясений (тирания-демократия-олигархия-тирания). Он одним из первых предположил, что закон “упадка” и морального разложения старой формы тотальности может быть предотвращен волей человека, направляемой верой в новые моральные идеи. Для установления этой новой веры Платон призывал задействовать помимо воли силы разума. Упадку веры в традиционные ценности Платон попытался противопоставить веру в неизменные сущности, не подлежащие упадку и разложению (теория форм или идей). Эти формы Платон поместил вне существующего пространства и времени, создав тем самым форму трансцендентного. Общество по Платону возникло в результате общественного договора (“Законы”). Этот договор был следствием осознания несовершенства человеческих индивидов. Человек в разной мере ограничен, и достичь совершенства он может, по Платону, лишь благодаря государству, которое обеспечивает соответствующую “среду”. В эту среду входит готовность обучить апологета новой веры.

Состояние большей разумности предполагает наличие большей власти для руководства несведущих.

Платон осознавал значение веры для человека и социума как фактора устойчивости системы. Следует согласиться с Поппером, что вера в свободу человека (эгалитаризм) по Платону есть фактор способный внести неустойчивость, дисбаланс в систему. Следует признать, что Платон априори верил, что эгалитаризм – это зло. В самом деле, эгалитаризм предполагает отказ от любых “естественных” привилегий. Платон, как мы говорили выше, признавал естественное право быть среди руководителей в силу более высокого “естественного разума”. Платон здесь выступает против движения за равноправие, которое ассоциируется с именем Перикла, отстаивающим идею гуманистической (не аристократической) справедливости. Идея справедливости по Периклу не сводилась к провозглашению эгалитаризма, она также включала в себя принцип индивидуализма (!) и антиимперский (антитиранический) принцип, в соответствии с которым задача и цель государства – защитить свободу своих граждан (!). Каждому из этих политических требований соответствует антитезис Платона, который он отстаивает в утопии “Государство” с пылом “искренне верующего” адепта. Эгалитаризму в “Государстве” Платона противостоит принцип естественных привилегий; индивидуализму – холизм или коллективизм, в соответствии с которым высшей целью индивида должна становиться задача сохранения и усиления стабильности государства (аналог: задача коммунистического строительства)

Если для Сократа вера в разум – это вера в возможность использовать интеллект как средство универсальной коммуникации между людьми, то для Платона эта возможность недостижима вследствие его веры в естественную стратификацию людей. Для Сократ философ – это состояние ответственного Я, ищущего истину и осознающего свою ограниченность. Для Платона философ-правитель – это уже обладатель истины, общающийся с вечными небесными формами посредством способности к интеллектуальной интуиции. Вера в разум у Сократа отличается от веры Платона также как внутренний мир “скромного рационального индивидуалиста” отличается от мира тоталитарного полубога”, подчеркивает Поппер. Форма авторитарного коллективизма в “государстве” Платона противостоит духу интеллектуального совершенства. Так как последний имеет свои истоки в духе критицизма и интеллектуальной независимости, не приемлемых для авторитарного мира.

Утопический подход к будущему тотальной структуры стал возможен лишь с распространением рационализма. Утопия – это достижение определенной цели посредством рациональных действий (сознательных и последовательных). На этапе выбора цели, например достижения идеального государства (как конечного блага) значительную роль играют иррациональные предубеждения (форма веры).

С другой стороны, в это время Перикла выросла роль театра, где драма демонстрировала интерес к индивидуальному. Форма диалога Сократа – это тоже драма, драма поиска истины человеком. Вот почему у Сократа философ – это адепт истины, не вписывающийся в структуру социума, у Платона – это претендующий на олимп социальной иерархии в силу “знания истины”.

**И.Н. Викторов**

*г. Екатеринбург*

## **К ПРОБЛЕМЕ ПОНИМАНИЯ ФЕНОМЕНА СОЦИАЛЬНОЙ РЕВОЛЮЦИИ**

Каждое крупномасштабное явление в истории человечества требует своего осмысления и понимания. Последнее невозможно без знания. Но накопление суммы фактов само по себе не гарантирует понимания сути исторического процесса. После ответа на вопрос “Как это происходило?” мы неизбежно встаём перед вопросом “Почему это произошло?”.

Центральной проблемой в развитии современной западной цивилизации является постижение феномена социальной революции. Именно она стала определяющим этапом в трансформации традиционного аграрного общества в современное индустриальное и сделала этот процесс необратимым.

С нашей точки зрения, социальная революция- это длительный по времени процесс, который приводит к коренной ломке старого общества и характеризуется качественным обновлением его социальной структуры и государственно-политической организации, глубинными изменениями в духовной сфере и культуре. Этот процесс длится не месяцы, не годы, а как минимум несколько десятилетий. Поэтому история знала только три социальные революции- английскую, французскую и русскую. В остальных западных странах революционные потрясения не были столь всеобъемлющими либо отсутствовали полностью (например, в Скандинавии).

Чтобы социальная революция могла проявиться, должны быть

задействованы два фактора - материальный и духовный. Под первым мы понимаем развитие капитализма и рыночных отношений. Без данных изменений дальнейший материальный прогресс был бы невозможен. Однако первоначальные социальные последствия утверждения капитализма прежде всего в сельском хозяйстве были ужасающими. Огромная масса людей (особенно из крестьянского сословия) была вышвырнута из социальной организации общества и оказалась на дне. Как следствие этого - маргинализация и пауперизация значительной части населения. Появляется взрывоопасный слой городского плебса, который легко поддаётся манипулированию. Столичный плебс сыграл роковую роль во всех трёх революциях.

Духовный фактор - это изменение мировоззрения. На смену привычным ценностям традиционного общества приходят современные ценностные ориентации. Среди явлений этого порядка мы отметим, прежде всего, секуляризацию сознания (в ещё не порвавшей со средневековьем Англии начала XVII в. отторжение официального англиканства вылилось в переходе на позиции более радикальных протестантских сект) и появление представлений о естественных правах человека и необходимости контроля над государственной властью со стороны общества. Старая власть (монархия) перестаёт быть связующим центром нации и оказывается в изоляции. Иными словами, осознаётся необходимость перехода к гражданскому обществу и правовому государству. Конечно, этот переворот в умах сначала охватывает только незначительную часть населения - его политическую и интеллектуальную элиту. Но этого вполне достаточно - именно в руках элиты находятся властные рычаги и каналы влияния на общественное сознание.

Все революции организуются политической элитой, которая стремится избавиться от опостылевшей ей монаршей опеки. Именно элита раскручивает маховик социальной революции, будь то деятельность Долгого парламента в Англии, “аристократическая революция” во Франции 1787-89 гг. или “Прогрессивный блок” накануне Февральской революции.

Только при наложении “колебаний” сферы духа на “колебания” сферы материи происходит явление резонанса, который и называется социальной революцией.

Восстание низов или попытка совершить революцию верхами в стране, где не сложилось для этого достаточных условий, не могут сами по себе, по отдельности, привести к социальному взрыву. Первое заранее обречено на провал и подавляется властью (пугачёвский бунт и “мучная

война” во Франции 1770-х). Что касается второго варианта, то активный протест элиты может привести только к верхушечному перевороту (что не так уж и плохо) или к трагифарсу наподобие выступления декабристов.

Логика революционного процесса неумолима. Вчерашние заговорщики быстро превращаются в “махровых контрреволюционеров”, а власть переходит в руки всё более и более радикальных политических группировок. Т.о., революционная диктатура - высшая точка социальной революции - становится неизбежной уже с самого начала революции.

Однако диктатура преодолевается, за ней обязательно следует отторжение- контрреволюция. Но она никогда не может быть полной, революция неотменима. В итоге требуется некое равновесие. В Англии таким равновесием стала Славная революция 1688 г., во Франции - Июльская революция 1830 г.

Русская революция на этом фоне стоит особняком. Этап революционной диктатуры не был преодолен, большевики власть не упустили, сохранив террористическую суть своего режима. Причина видится в следующем. Россия генетически и по интенсивности контактов, несомненно, ближе к Западу, а не к Востоку. Однако и по характеру жизненного уклада, и по мировоззрению народа она является особой, самобытной цивилизацией. Поэтому закономерности, действующие в рамках западной цивилизации, проявились и у нас, но дали совершенно неожиданный результат.

Нельзя оценивать социальную революцию однозначно, как добро или зло. Она стала мучительной, но в чём-то и плодотворной стадией на пути к новому обществу - гражданскому, новому государству - демократическому правовому, окончательному утверждению новой экономической системы - капитализма.

**Д.В. Дудкина**  
*г. Самара*

## **ФОРМИРОВАНИЕ КАДРОВ ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ В РОССИИ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД**

Одна из примет происходящих в России в последнее десятилетие системных социально-политических изменений – формирование института государственной службы как особой составной части государственного аппарата в центре и на местах. Современная ситуация осложнена тем, что прежняя номенклатурная система подбора и расстановки государственных служащих полностью разрушена. Необходимо формирование новой, научно обоснованной системы подбора на

государственную службу, адекватной новой модели государственного управления. До сих пор не завершена работа по разработке и принятию многих законов, имеющих исключительно важное значение для обеспечения легитимации функционирования государственной и муниципальной службы. Еще только идет разработка концепции государственной кадровой политики, определяющей стратегию и тактику формирования кадров. Отправной точкой при построении научной модели формирования кадров может послужить анализ исторического опыта в этой области, накопленного на протяжении советского (1917-1991) периода. Знание исторических данных позволит избежать ошибок, допущенных ранее и использовать методики, эффективно работавшие и дающие положительный результат. Такой анализ был сделан на основе документальных источников: законодательной базы, постановлений съездов советов, работ В.И. Ленина, И.В. Сталина, воспоминаний современников, монографий, посвященных этой проблеме и на основе данных экспертного опроса, проведенного в 1999г. среди работников государственного аппарата советского и современного периодов и бывших работников партийного аппарата.

Понятие “принципы формирования кадров” понимается как состоящее из трех компонентов: критерии оценки, процедура оценки и субъект оценки. Под критериями оценки понимаются требования к поступающему или работающему. Под процедурой оценки – установленный порядок оценки кадров. Под субъектом – лицо, группа лиц, коллегиальный орган, уполномоченный оценивать кадры. Мы рассматривали принципы формирования кадров на разных исторических этапах через призму данной схемы.

В первые годы советской власти начала складываться новая система формирования кадров государственного управления. Основанная на принципах формирования кадров, разработанных В.И. Лениным еще до революции, эта система сохранила свои очертания вплоть до эпохи правления М.С. Горбачева. *Критериями* оценки кандидата были: политический (партийность, партстаж, национальность, социальное происхождение), моральный, организационный, производственный. *Процедура* оценки состояла из изучения политических и деловых качеств, собственно оценки и принятия решения. Изучение кадров предполагало использование следующих источников информации о них: документация о работнике, личное ознакомление с работником, мнение общественности, проверка делом. *Субъект оценки* кадров зависел от характера должности. Если должность выборная, то субъект оценки – коллектив, если должность назначаемая, то субъектом является



соответствующий орган. Функцию контроля над реализацией этих принципов осуществляла Коммунистическая партия.

Особенностью системы формирования кадров государственного аппарата в России являлось то, что она зависела от того, кто приходил к власти. Каждый новый руководитель страны стремился, сохранив формальную ленинскую структуру, создать свою систему подбора и расстановки кадров. Согласно своим представлениям об идеальном государстве как о пирамиде-машине с “приводными ремнями” и “винтиками”, И.В. Сталин считал необходимым расставлять на ответственные государственные посты людей, обладающих определенными характеристиками: исполнительность, ответственность, политическая лояльность. Необходимы были новые люди, “выдвиженцы”. К аппарату управления со времени правления И.В. Сталина стал применяться термин “номенклатура”. Номенклатурный принцип партийного руководства всеми структурами государственного управления утвердился со времен правления И.В. Сталина и просуществовал вплоть до перестройки. Суть этого принципа заключалась в том, что партийные органы имели списки должностей в государственном аппарате и партийных организациях, на которые назначать людей могла только партия (также как и увольнять). Все дело назначения руководящих кадров в стране И.В. Сталин сосредоточил в руках своих и своего аппарата. В результате вся новая номенклатура предана лично ему. Власть И.В. Сталина была подкреплена деятельностью репрессивно-карательного органа КГБ. Превалирование политических качеств над деловыми при подборе кадров аппарата управления привело к формированию определенного типа поведения у назначенцев. Покорность воле начальства, карьеризм, стремление выслужиться становятся типичными характеристиками номенклатурных работников. Такие люди были нужны для беспрекословного исполнения директив партии в условиях централизованного управления.

М.С. Горбачев ввел новый механизм формирования власти - демократические выборы. Последствия этого оказались непредсказуемыми. Была разрушена отлаженная система ступенчатого подъема по управленческой вертикали. Пробриться во власть стало возможным в течение короткого промежутка времени. Политическая коммунистическая элита теряет контроль над процессом формирования кадров аппарата государственного управления.

Т.о. видна необходимость построения научной модели формирования кадров государственного управления, системы, не зависящей от политического руководства и личности руководителя

страны. Результаты данного исследования позволят дать некоторые рекомендации для построения такой модели.

**Н.Б. Ежурова**  
*г. Екатеринбург*

## **ПРАВО И ХРИСТИАНСТВО**

Развитие отечественной философии права – задача совершенно необходимая, если мы действительно хотим создавать правовое государство, продолжающее национальные и духовные традиции русского народа. И важнейшим шагом на пути к ее решению должна стать актуализация традиций. Философия первична по отношению к любой положительной науке о природе, человеке или обществе, как первична сама мысль, созидаящая эту науку. Философия права же призвана изучать сущность государства и права со стороны ее укорененности во всеобщей сущности мироздания, во всеобщем бытии. Поэтому не является исторической случайностью то, что важнейшие основы теории государства и права развивали именно философы. Различие теорий философии права было обусловлено национальными, историческими и религиозными особенностями, а также общим уровне развития философии. Каков способ мышления единой сущности бытия, задаваемый философией, таково и будет мышление бытия права. Какова философия, таково и понимание права, таков метод юридического мышления, таковы категории правовой науки, таковы ценности правосознания. Философия права как наука возникла тогда, когда в творчестве Платона и Аристотеля соединились два принципа греческой философии: принцип всеобщности, первоначально развитый натурофилософскими школами; и принцип субъективности, связанный в философии с именем Сократа.

Русская культура – через православие и Византию – является прямой наследницей культуры и философии античности. В русской философии права (речь вовсе не идет о всех ее представителях) мы находим действующими оба эти принципа, которые, правда, прошла через горнило последующих философских школ и традиций. Но самое главное, они преобразены в свете исторического опыта христианства. Пройдя необходимый путь ученичества у великих философов Запада, русской мысли предстояло обратиться к собственным, более глубоким, истокам, которые к 19 веку были забыты. Предстояло вспомнить, что лишь православная традиция несла в себе всю полноту христианского наследия и соответственно всю глубину античного понимания мира как единого бытия блага и свободы человека. Недаром митрополит Илларион (XI

в),

в “Слове о законе и благодати” которое можно назвать программным для русского национального самосознания, предвосхищая будущие искания нашей философии права, учил, что началом нашего самосознания (а значит, и основой права) должен быть не формализм закона, а благо бытия.

В средние века была сделана попытка построить законченное христианское учение о праве. Но если и существует христианское учение о праве, необходимо обратиться к первоисточнику, то есть к Новому Завету. И тогда, как это не покажется невероятным, мы встретим то, что можно назвать юриспруденцией Нового Завета. Ее истолкователями выступают апостол Павел и даже сам Христос-Спаситель. Трудно себе представить Христа как юриста, и он сам предупреждал, что пришел не с юридической миссией, “ибо не послал Бог Сына своего в мир, чтобы судить мир” (Иоан. III, 17). И тем не менее, Он не только участвовал, но еще и трактовал право и предложил в своем роде законченную философию права. Христос высказал свой взгляд на право и на суд. И этот взгляд является тем, что можно назвать христианской философией права. Как Христос пришел в физический мир, пришел через него, не погряз в нем и преодолел его, так и христианин, живя в мире правоотношений, не должен чересчур к ним привязываться и своим поведением обязан преодолеть необходимость государственной юстиции со всеми ее специальными методами решения споров, вынесения приговоров и установления процессуальной истины. Весь этот юридически обиход существует и должен принадлежать культуре, усовершенствованию. И регулятивы для этого должно давать христианство.

Во все времена существовало мнение о несовместимости права и христианства. Оно кажется неоспоримым, поскольку, как это делается в таких случаях, берут с одной стороны, идеал христианского совершенства, а с другой, обыкновенную юридическую исправность. Тогда действительно получается огромное расхождение и притом не в степени, но также в качестве подлежащего достижению. Христианство являлось важнейшим источником формирования отечественной философской мысли, а также философии права. Христианство и может и должно внести свой идеализм также и в юридическую культуру и тем не только удержать ее от падения, но также всемерно развивать ее в смысле прогресса, совершенствования.

## О НАКАЗАНИИ В ПРАВЕ И ОБ ОДНОЙ ИЗ ЦЕЛЕЙ ПРАВА

Наказание в праве – способ защиты нарушенных интересов общества и таким образом всех его отдельных членов (в публичном праве) и способ восстановления нарушенного имущественного положения отдельного члена общества и таким образом защита интересов всего общества (в частном праве). Идея наказания – в разрешении органами власти осуществления этого способа защиты в том числе и помимо воли наказываемого, а в публичном праве также – в осуществлении этого способа защиты только органами государственной власти. Идея наказания – смысл, основная идея права. Есть и иные абстракции, существование права без которых немыслимо. Но обычно смысл существования этих иных абстракций или заключается вне права (семейные отношения), или идея слишком широка, чтобы быть ограниченной правом (отношения в обществе вообще), или такие идеи существуют в праве для обеспечения существования права, а значит, наказания (идеи нормы права, осуществления правосудия).

Одна из основных идеальных целей существования права, а, следовательно, и наказания в праве – достижение такого уровня правопонимания, воспитания людей, при котором основным принципом права становится не справедливость (справедливое воздаяние), а наоборот, милость к нарушителю. В человеческом обществе, насколько помнит история, постоянно имела место общая тенденция движения к этой цели (в последние несколько десятилетий эта тенденция стала прослеживаться в позитивном праве гораздо ярче). Человечество проделало путь от закона талиона до полной отмены смертной казни в ряде стран. Особенно ярко эта тенденция проявляется в международном публичном праве. Указанная тенденция соответствует общему развитию моральных ценностей человечества. Существование данной идеальной цели связано со стремлением человека к божественному, к существованию по образу Бога, Который не только в Новом, но ещё и в Ветхом Завете указывал на одно из проявлений. Своего существования: “Милости хочу, а не жертвы”.

Конечно, тогда может встать вопрос: а будет ли право в случае достижения рассматриваемой цели собственно правом? Не будет ли это каким-либо совсем отличным явлением? Возможно, содержание права действительно поменяется настолько, что впору будет менять ему

название, однако практически этот вопрос решать, скорее всего, не придётся: достижение упомянутой идеальной цели права на Земле, по крайней мере, принимая во внимание современное состояние человеческого общества, невозможно. Поэтому люди вынуждены сейчас и будут вынуждены в будущем прибегать к более или менее осязаемому наказанию нарушителей, к воспитанию себе подобных посредством сознательного или бессознательного страха перед наказанием, к праву в его современном понимании.

**А. Конашкова**

*г. Екатеринбург*

## **КОНЦЕПЦИЯ РЕПРЕЗЕНТАТИВНОЙ ЗРЕЛИЩНОСТИ ВЛАСТИ В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ**

Власть есть реализация волевой способности субъекта. В широком смысле власть является не только исключительно политическим понятием, но и общей социально-философской и морально правовой категорией. Она столь же возможна в области межличностных отношений, сколько и в сфере государственной жизни. Но всюду она сохраняет неизменным свое существо, всюду она воздействует на деятельность и поведение людей с помощью каких-либо ресурсов и технологий - идеологии, авторитета, права, насилия...

1. Власть, несомненно, универсальна по своей природе. Она обладает удивительной проникающей способностью - пронизывать все "клеточки" социальной реальности. Она наполняет собой континуум социальной жизни, находя отражение в идеологии, мифологии, религии. Власть во всех своих проявлениях охватывает все стороны жизни человека, определяя его образ мыслей и стиль поведения.

2. Власть, осваивая пространство, наполняет его символическими образами, мифологизирует его. Она обладает двойственной (рациональной и иррациональной) природой, причем иррациональность несомненно доминирует. Власть задает такую систему ценностей (что является необходимой чертой ее функционирования), которая выступает в качестве мировоззрения, способа моделирования окружающего мира, имеющего силу веры и обладающего большим ориентационным потенциалом. Это выражается в том, что власть претендует на свое собственное, мифическое "истолкование" действительности: пространство оформляется таким образом, что утрачиваются практически все черты повседневности, а на их месте постепенно

возникает новый, иллюзорный, фантастический мир, который обладает склонностью к многозначности и двусмысленности, ему присущи богатство воображения и отсутствие рассудочности. Очень важно отметить, что миф привлекателен для власти в том отношении, что он является прочным основанием для ее функционирования, поскольку “защищен” от каких-либо рациональных доводов и возражений, любое сознательное стремление преодолеть, опровергнуть или разрушить его обречено на провал.

3. На смену Культа Слова приходит новый культ - Культ образов, Знаков и Символов. На современном этапе развития общества все более очевидным становится процесс смещения акцентов власти от “идеократии” к “видеократии”. В обществах “идеократического” типа (ярким примером которых могут служить тоталитарные государства), главенствующую позицию занимает Слово (Идея), и приоритет признается несомненно за идеологией (как единственно возможным способом объяснения окружающей действительности). Важным моментом идеологического мышления является тот факт, что идеологемы предполагают биполярность, то есть четкое разделение на “белое” и “черное” и, как следствие, отсутствие какого-либо компромисса между ними. Переход к “видеократии” в первую очередь ознаменован все возрастающей ролью средств массовой информации, власть становится все более виртуальной: сегодня практически она не явлена нам, можно лишь ощущать ее “негласное” присутствие. Зачастую властью оказывается то, что “транслируется” с экранов телевизоров, рекламных плакатов, печатных публикаций. Прямолинейность и настойчивость идеологии сменяются лояльностью знаковых (символических) процедур.

4. “Культурная политика” (имеется в виду политика, всецело ориентированная на эстетизацию действительности путем различных зрелищных средств: искусства, кинематографа, архитектуры, СМИ и др.) ставит своей целью полную театрализацию жизни общества - любое принуждение отходит на второй план, становится все более опосредованным, уступая место “визуальной пропаганде” (представлениям и церемониям), которая призвана создать психологический автоматизм, ввести человека в гипнотическое состояние. Зрелище выступает общедоступной, наглядной и наиболее эффективной стороной функционирования власти. Оно предстает как своеобразная “питательная почва”, на которой в дальнейшем базируются такие властные технологии, как убеждение и агитация. Власть ставит себя в центр культурной жизни, тем самым подчиняя все своим

интересам, и в нужный момент актуализирует то, что ей более выгодно. Власть чутко реагирует на все изменения вкусов “публики”, подстраиваясь под них, изыскивает новые механизмы воздействия на психику “аудитории”. Когда та или иная тема себя изживает начинаются поиски новых “приманок”.

5. “Тонкое” манипулирование сознанием позволяет власти реализовывать свои цели и намерения зачастую более эффективно, чем это делают методы прямого убеждения. Действуя ненавязчиво, апеллируя к подсознанию, власть насаждает социальные стереотипы в сознание людей. Человек, вовлеченный в эту “игру”, становится неотъемлемой частью властного механизма и, таким образом, подвергается эффективному воздействию. В этой ситуации личность оказывается под постоянным давлением внушаемых идей, которые она постепенно начинает воспринимать как свои собственные: человек делает то, что хочет, а хочет он того, что требуется. На первое место ставится не объяснение целей и намерений (это приоритет идеологии), а зрелищность, которая преобладает над всеми другими формами воздействия на сознание людей.

6. Власть, постоянно экспонируя себя, ничего не сообщает о своем реальном функционировании. Власть, создавая зрелище, окружает себя им и скрывается за этими театрализованными представлениями. Налицо парадокс - чем больше власть “на виду”, тем менее она “заметна”. Власть патологически стремится к самоэкспонированию (зрелище легитимирует власть, позволяет “актеру” утвердиться в своем господстве, а “зрителю” в своей подчиненности), но одновременно с этим боится раскрыть себя, свой реальный механизм существования (к сожалению, он и не всегда пригляден: это войны, борьба за приоритеты, использование “грязных” технологий и т.д.). Зрелищность принимает на себя функцию “декорации” подлинных событий, скрывая не только рутину, но и грубость, примитивность и неприглядность тех или иных действий, а иногда служит и удовлетворению личного тщеславия и амбиций правящих сил. Зрелищность в этом контексте выступает как своеобразный защитный механизм: власть, посредством “представлений”, создает вокруг себя “ореол” таинственности и святости, она подобно яркому свету освещает и наполняет собой все вокруг, но сама как источник этого света, ослепляя, не позволяет разгадать свои тайны.

## **ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ФОРМИРОВАНИЯ МЕТОДИЛОГИЧЕСКОГО ИНСТРУМЕНТАРИЯ АНАЛИЗА ПОЛИТИЧЕСКИХ ЯВЛЕНИЙ**

Вопросы методологии изучения мира политического занимали исследователей на каждом этапе развития политической мысли. Преимущественно это связано с поиском оптимального соотношения количественных методов сбора и анализа “достоверных” данных об “эмпирически наблюдаемом” политическом поведении и качественных, логико-философских и историко-сравнительных подходов. Двадцатый век стал столетием бурного роста методологий и методик, связанных с использованием инструментария эмпирических подходов, что позволило западным философам и политологам добиться значительных успехов в исследовании процессов и механизмов функционирования политических систем, институтов, партий, различных ветвей и уровней власти. В связи с этим очевидна необходимость тщательного изучения этого опыта и выявления наиболее эффективных методов исследования для их применения в российской методологии. Вместе с тем, как показывает опыт развития социальных и гуманитарных наук, оставаясь на почве исключительно эмпирических фактов, абстрагируясь от ценностей, норм, теоретических начал, невозможно раскрыть реальное содержание политических феноменов. Поэтому современные методики политических исследований в большинстве случаев представляет собой определенные комбинационные сочетания “традиционных”, качественных, и эмпирических, количественных, способов политического познания, не сводимых ни к одному из этих способов в отдельности (например, политический анализ).

В то же время весьма важным является вопрос об основных приоритетных направлениях развития методологии современной политической жизни на рубеже третьего тысячелетия. Его решение, в свою очередь, предполагает определение наиболее перспективных направлений фундаментальных и прикладных исследований в свете последних достижений политологии.

Эффективным средством в руках политологов должен стать политико-культурный подход, призванный охватить социокультурное измерение политики. Интегрируя в себя методы социологии, социокультурологии, социальной психологии и политической науки, этот подход даст возможность основательней понять реальные



механизмы и закономерности в реализации политических процессов.

2. Необходимость включения системного анализа в арсенал исследовательских методов политической науки обусловлена тем, что эволюция современного общества представляет собой двуединый процесс. С одной стороны – это возрастание дифференциации, а с другой – увеличение, расширение, появление новых форм взаимозависимости различных сфер, институтов, организаций, заинтересованных групп. Системный подход позволяет анализировать политические феномены во всей их сложности, учитывая при этом как социальные основания политики, так и обратное влияние последней на социальные реальности. Так, в настоящее время все большее распространение получает системное моделирование политики, которое охватывает и динамические, и стохастические модели политической жизни, активно применяемые для анализа и диагноза циклически повторяющихся избирательных процессов.

3. Чтобы понять истинную сущность мира политического, необходимо изучать различные формы его проявления, аспекты, особенности в различных регионах, нациях и т.д. Для этого политологи активно применяют методы сравнительного анализа, опирающиеся на принципы, сходства и различия, дедуктивные теоретические модели политических институтов и индуктивные методы их верификации. В компаративистике должны использоваться многие подходы в зависимости от объекта исследования – системный, политико-культурный, структурно-функциональный и т.д.

4. Одним из наиболее перспективных направлений политических исследований должно стать исследование политического языка как “средства и среды общения”, как “формы выражения бытия и человеческого существования”, а также разработка понятийно-категориального аппарата данной отрасли науки.

5. В прикладном анализе политического развития России самым распространенным методом является экспертная оценка. Однако уже сейчас развитие прикладных исследований в большей степени связывается учеными с разработками многоролевых компьютерных политических игр, а также “искусственного политического интеллекта”, опирающегося на методы когнитивной психологии и ориентированного на принятие решений в условиях политического риска и дефицита информации.

В целом же все или практически все новейшие методы и методики политической науки конца двадцатого века стоят перед проблемой оптимального сочетания качественных и количественных приемов анализа все более усложняющихся отношений между людьми по поводу

политической власти и влияния. По мнению некоторых ученых, для адекватного познания политической действительности необходимо занять антропологическую позицию, утверждающую постулат о культурной природе человека, о том, что он является существом не только экономическим и политическим, но одновременно и социокультурным.

**В.О. Лобовиков**

*г. Екатеринбург*

## **ПОЧЕМУ СВОИМ НУЖНО ГОВОРИТЬ ПРАВДУ И НЕЛЬЗЯ ВРАТЬ,**

### **А ВРАГАМ НУЖНО ВРАТЬ И НЕЛЬЗЯ ГОВОРИТЬ ПРАВДУ?**

**(Математическая самодвойственность морально-правовой операции  
“информирование” в булевой алгебре поступков, моделирующей  
ригористическое естественное право)**

Деление на своих (дружественных, добрых) и чужих (враждебных, злых) присуще человеческой культуре с самых древних времен. В ригористической (двузначной) подсистеме естественного права (и морали) мир распадается на две части: “мир добра” и “мир зла”. “Мир зла” есть система плохих поступков, а “мир добра” – система хороших поступков. В естественном праве (в отличие от права позитивного) преступлением является зло (совершение плохого поступка). Злодей и преступник в естественном праве – синонимы. При этом, согласно двузначному (“черно-белому”) естественному праву, исключающему возможность существования чего-то третьего (нейтрального, безразличного), постулируется, что чужаки (иноверцы, еретики, диссиденты и т.п.) суть враги и, следовательно, преступники. (“Кто не с нами, тот против нас!”) Поведение преступников изучает криминология. Ее предмет – преступность как система. Криминология ищет закономерности “преступного мира”, т.е. законы “империи зла”, чтобы иметь возможность успешно с нею бороться, или, по крайней мере, сдерживать в разумных пределах.

В основе преступности, как систематического антиобщественного поведения, лежит “воровской закон”, последовательно противопоставляемый закону правовому. Анализируя эмпирический материал, собранный в рамках криминологии, нетрудно заметить, что содержание элементарных (простых) поступков оценивается правовым и воровским законами диаметрально противоположным образом. Если поступок обязателен или разрешен (является общественно ценным) в легальной системе

(например, труд, семейная жизнь, служба в армии), то он запрещен воровским законом, а если свободное действие, затрагивающее интересы других людей, обязательно, с точки зрения воровского закона, то оно является юридически запрещенным или морально осуждаемым в легальной морально-правовой системе общества. Базисные ценности вора и нормального человека совершенно противоположны. В классических (=двузначных, четких) легальных и криминальных мирах морально-правовые оценки “атомарных” поступков осуществляются “с точностью до наоборот”, т. е. оценки содержания простых поступков в легальной и криминальной системах прямо противоположны. Что же касается сложных криминальных поступков, то ценностно-функциональный смысл входящих в их структуру криминальных морально-правовых операций Н\* (воздержание), П\* (пресечение), У\* (соучастие), З\* (осуждение), Д\* (одобрение), К\* (поведение), А\* (неисключающий выбор), С\* (воздаяние), Т\* (отождествление), О\* (исключающий выбор) адекватно определяется следующей ниже таблицей Т1. (Символы а и в обозначают какие-то поступки, а символы п и х – морально-правовые значения поступков: “плохо”; “хорошо”, соответственно.)

Таблица 1

<u>а</u>	<u>в</u>	<u>Н*</u> <u>а</u>	<u>П*</u> <u>а</u>	<u>У*</u> <u>а</u>	<u>З*</u> <u>а</u>	<u>Д*</u> <u>а</u>	<u>К*</u> <u>ав</u>	<u>А*</u> <u>ав</u>	<u>С*</u> <u>ав</u>	<u>Т*</u> <u>ав</u>	<u>О*</u> <u>а</u> <u>в</u>
<u>п</u>	<u>п</u>	<u>х</u>	<u>х</u>	<u>п</u>	<u>х</u>	<u>п</u>	<u>п</u>	<u>п</u>	<u>п</u>	<u>п</u>	<u>х</u>
<u>х</u>	<u>х</u>	<u>х</u>	<u>х</u>	<u>п</u>	<u>х</u>	<u>п</u>	<u>х</u>	<u>п</u>	<u>х</u>	<u>х</u>	<u>п</u>
<u>х</u>	<u>п</u>	<u>п</u>	<u>п</u>	<u>х</u>	<u>п</u>	<u>х</u>	<u>х</u>	<u>п</u>	<u>п</u>	<u>х</u>	<u>п</u>
<u>х</u>	<u>х</u>	<u>п</u>	<u>п</u>	<u>х</u>	<u>п</u>	<u>х</u>	<u>х</u>	<u>х</u>	<u>п</u>	<u>п</u>	<u>х</u>

Для прояснения, адекватного описания и систематического сопоставления морально-правового статуса сложных поступков в легальной и криминальной системах необходимо, на мой взгляд, явное введение и точное определение математических понятий о “двойственности” и “самодвойственности” морально-правовых ценностных функций. Прежде всего определим ценностно-функциональное значение символа “\*” в настоящей работе. Если символ F обозначает в данной статье какую-то морально-правовую ценностную функцию, то символ F\* обозначает (в этой же статье) такую морально-правовую ценностную функцию, которая (алгебраически) двойственна по отношению к функции F. В соответствии с общепринятым в математике определением, в рамках двузначной булевой алгебры формальной юриспруденции мы будем называть морально-правовую ценностную

функцию  $F^*$  двойственной для морально-правовой ценностной функции  $F$ , если ценностную таблицу, определяющую ценностно-функциональный смысл морально-правовой операции  $F^*$ , можно получить из ценностной таблицы, определяющей ценностно-функциональный смысл морально-правовой операции  $F$ , заменив всюду в значениях аргументов и функции  $\underline{x}$  на  $\underline{n}$  и  $\underline{n}$  на  $\underline{x}$ , т.е. морально-правовая ценностная функция  $F^*(a_1, \dots, a_n)$ , двойственная к морально-правовой ценностной функции  $F(a_1, \dots, a_n)$ , удовлетворяет формально-юридическому тождеству  $F^*(a_1, \dots, a_n) \Leftrightarrow GF(Ga_1, \dots, Ga_n)$ , где символ “ $\Leftrightarrow$ ” обозначает отношение формально-юридической равноценности, а символ  $G$  обозначает какую-то (любую) унарную морально-правовую операцию, которая формально-юридически равноценна операции  $\underline{H}$ .

Морально-правовую ценностную функцию, совпадающую со своей двойственной (т.е. формально-юридически равноценную ей), будем называть самодвойственной. Самодвойственная морально-правовая ценностная функция на ценностно противоположных наборах  $a_1, \dots, a_n$  и  $Ga_1, \dots, Ga_n$  принимает противоположные морально-правовые значения. Любая унарная морально-правовая операция  $G$ , которая формально-юридически равноценна операции  $\underline{H}$ , есть морально-правовая ценностная функция, представляющая собой морально-правовую форму сложного поступка, заключающегося в репрезентации поступка  $\underline{a}$  в юридически противоположном мире. Имеются в виду два юридически противоположных мира: тотально-легальный (монотонно-хороший) и тотально-криминальный (“мир преступности”, “империя зла”). Определим теперь унарную морально-правовую операцию “информирование”. Пусть  $a_1, \dots, a_n$  – какие-то поступки, и пусть символы  $Ea_1, \dots, Ea_n$  обозначают поступки, заключающиеся в “информировании” о совершении поступков  $a_1, \dots, a_n$  соответственно. Истинностно-ценностно-функциональный смысл морально-правовых операций  $\underline{E}$  и  $\underline{E}^*$  определяется в ригористической алгебре поступков следующими таблицами T2, T3.

Таблица2

$Ea$	$Ea$
$\underline{n}$	$\underline{x}$
$\underline{л}$	$\underline{п}$

Таблица 3

<b>Еа</b>	<b>Е*а</b>
<b>л</b>	<b>п</b>
<b>и</b>	<b>х</b>

Согласно Т2 и Т3, оказывается, что операция **Еа** является самодвойственной, т.е. **Еа**  $\leftrightarrow$  **Е\*а** и, следовательно, в истинностно-ценностно-функциональном отношении можно говорить не о двух разных морально-правовых операциях **Еа** и **Е\*а**, а об одной и той же операции **Еа**. Сказанное означает, что на противоположных наборах логических и морально-правовых значений переменных, т.е. в ценностно противоположных мирах (монотонно хорошем, т.е. правдивом, и монотонно плохом, лживом); поступок **Еа** будет принимать противоположные логические и морально-правовые значения. Отсюда следует, что **среди своих (в мире добра) надо говорить правду и нехорошо лгать, а среди врагов (в мире зла) надо обманывать и нельзя говорить правду**. Данное истинностно-ценностное положение (закон) формальной юриспруденции естественного права (и формальной этики) очевидно для любого здравомыслящего человека, так или иначе участвующего в непримиримой борьбе добра и зла. Но то, что это положение (закон естественного права) есть проявление **математической самодвойственности унарной алгебраической операции Еа**, отнюдь не является очевидным, а представляет собой результат математического моделирования ригористической (двузначной) подсистемы естественного права (и морали).

**В.О. Любовиков**  
г. Екатеринбург

### **ПОЧЕМУ БОГ ИЗГНАЛ АДАМА И ЕВУ ИЗ РАЯ?**

**(Проблема теодицеи и ее решение на уровне алгебраической модели естественного права)**

Потому что во многой мудрости много печали;  
и тот, кто умножает познания, умножает скорбь.  
**Экклесиаст**

Для некоторых ответ на заданный в заглавии вопрос очевиден: Бог изгнал Адама и Еву из Рая потому, что они вкусили плод с дерева познания добра и зла. Но почему им не следовало это делать? Является ли познание добра злом? Некоторые отвечают, что Бог наказал Адама и Еву не за то, что они захотели познать как хорошо все устроил Бог, а за то, что они ослушались Его, нарушили запрет, проявили недисциплинированность. Для человека, теологические воззрения

которого имеют форму юридического позитивизма, такой ответ является окончательным, исчерпывающим проблему. Строго говоря, в рамках юридиико-позитивистской теологии обсуждаемая проблема не существует: она просто не может быть поставлена; сам факт ее постановки есть нарушение дисциплины, неподчинение, “обсуждение приказа” (Приказ не обсуждают: его исполняют!). Действительная проблема возникает лишь тогда, когда из сферы теологической доктрины юридического позитивизма мы переходим в сферу теологической доктрины естественного права. В рамках естественного права совершенно оправданным является вопрос: на каком основании Бог запретил Адаму и Еве вкушать плоды с дерева познания добра и зла? Если исходить из зафиксированной деятелями эпохи Просвещения положительной ценности познания, то данный Богом запрет следует признать необоснованным, т.е. представляющим собой неадекватное поведение Субъекта нормотворчества: проявление сумасбродства, тирании, слабоумия или злонамеренности. Бог в таком случае выглядит очень скверно и проблема оправдания его поступка, представляющего собой запрет есть плоды с дерева познания, становится весьма актуальной. Эта проблема – частный (но очень важный) случай проблемы теодицеи.

По моему мнению, обсуждаемая проблема теодицеи может быть удачно поставлена и успешно решена на уровне алгебраической модели естественного права. В дополнение к морально-правовой операции “информирование (передача информации) о совершении поступка а”, обозначаемой символом Еа, введем морально-правовые операции “познание а (поиск информации об а)” и “сокрытие а” (обозначим их, соответственно, символами Па и Ха). По моему мнению, операции Еа и Па существенно отличаются друг от друга. Это легко заметить с помощью следующей ниже таблицы Т1, адекватно определяющей ценностно-функциональный смысл Па и Ха. (Малые буквы х и п обозначают морально-правовые значения поступков: “хорошо” и “плохо”, соответственно. Символы Ра и Уа обозначают, соответственно, “сопротивление совершению а” и “соучастие, помощь в совершении а”).

Таблица 1

	<b>Па</b>	<b>Ха</b>	<b>Ра</b>	<b>Уа</b>
	<b>п</b>	<b>х</b>	<b>п</b>	<b>х</b>
	<b>х</b>	<b>п</b>	<b>х</b>	<b>п</b>

Пусть символ “+=” обозначает отношение формально-этической равноценности. Анализируя таблицу Т1, легко заметить,

что Па и Ра формально-этически равноценны, т.е. Па=+=Ра. Познание того, как хорошо все сотворил Бог, формально-этически равноценно сопротивлению (пресечению) Его хорошей деятельности и, следовательно, это познание есть плохой поступок. Вот почему Бог запретил познание добра! Его запрет был не просто запретом ради запрета. Он запретил некое зло. С точки зрения естественного права это вполне разумно и, следовательно, задача естественно-правового оправдания Бога решена успешно. Познание поступка равноценно сопротивлению его совершению. Поэтому познание зла есть добро: для эффективной борьбы со злом, его необходимо познать. В свою очередь, сокрытие плохих поступков (например, преступлений) есть плохой поступок. Что же касается познания добра, т.е. поиска информации о хороших поступках, то, согласно Т1, такое познание есть плохой поступок. Сокрытие добра (хорошего поступка) есть оказание помощи в его совершении (Ха=+=Ya). Сказанное соответствует не только описанному в Библии поступку Бога, но также содержащемуся в Конституции запрету вмешательства в частную жизнь хороших (законопослушных) граждан. Поиск информации о такого рода жизни (познание хорошего поведения) оценивается как плохой поступок, противоречащий Основному Закону. Конституция обеспечивает сокрытие частной жизни добропорядочных граждан правовыми средствами. Шпионаж, будучи разновидностью познания, тоже оценивается как плохой поступок и даже как преступление. Итак, обскурантизм, в котором просветители обвиняли церковь, оказывается отнюдь не абсолютным недоразумением, а всего лишь относительным. Обскурантизм имеет не только отрицательную, но и положительную ценность.

Но как же тогда быть с подчеркнутой деятелями эпохи Просвещения положительной ценностью познания вообще и научного познания в особенности? Судя по всему, заявив, что любое познание всегда имеет положительное морально-правовое значение, просветители совершили ошибку. В свете таблицы Т1, борьба средневековой церкви против науки становится отчасти понятной и оправданной. Но тогда возникает необходимость объяснения и оправдания системы ценностей эпохи Просвещения. Как можно оправдать радость научного познания мира, если Бог в Библии все время с удовлетворением отмечает, что сотворил мир хорошо (совершил хороший поступок)? В рамках обсуждаемой алгебраической модели естественного права вопрос этот, на мой взгляд, может быть успешно решен с помощью понятий о двойственных и самодвойственных морально-правовых ценностных функциях. Пусть символ **F** обозначает какую-то

ценностную функцию. Тогда  $F^*$  будет обозначать ценностную функцию, которая двойственна для  $F$ . Определение ценностно-функционального смысла операций  $\underline{P^*a}$ ,  $\underline{X^*a}$ ,  $\underline{R^*a}$ ,  $\underline{Y^*a}$  адекватно представлено следующей ниже таблицей T2.

Таблица 2

	$\underline{P^*a}$	$\underline{X^*a}$	$\underline{R^*a}$	$\underline{Y^*a}$
$\underline{x}$	$\underline{p}$	$\underline{x}$	$\underline{x}$	$\underline{p}$
$\underline{p}$	$\underline{x}$	$\underline{p}$	$\underline{p}$	$\underline{x}$

Сопоставляя T1 и T2, нетрудно заметить, что операции  $\underline{Pa}$ ,  $\underline{Xa}$ ,  $\underline{Ra}$ ,  $\underline{Ya}$  являются самодвойственными. Это очень важное обстоятельство. Дело в том, что самодвойственные функции на противоположных наборах значений своих переменных (назовем эти наборы “противоположными мирами”) сами принимают противоположные значения. На протяжении всей истории человечества существует принципиальное различие “серьезного и карнавального миров” (подсистем) человеческой культуры. Таблица T1 относится к серьезному миру, а T2 – к карнавальному. Серьезный и карнавальный миры двойственны друг другу. Поскольку переменные в этих мирах принимают противоположные морально-правовые значения, постольку операции  $\underline{Pa}$ ,  $\underline{Xa}$ ,  $\underline{Ra}$ ,  $\underline{Ya}$ , будучи самодвойственными, принимают в серьезном и в карнавальном мирах тоже противоположные морально-правовые значения. Просветительская радость познания есть карнавальная радость, имеющая положительное значение (в мире карнавала). Сказанное объясняет различие морально-правовых оценок познания в библейской и просветительской интеллектуальных традициях, а также тот факт, что, несмотря на принадлежность миру карнавала, наука имеет большую ценность для серьезного мира. Это объясняется тем, что карнавальный и серьезный миры (наука и религия) двойственны друг другу и, следовательно, подобны, имеют некую общую, единую ценностно-функциональную основу, по отношению к которой никакого противоречия между ними нет.

**Д. Метляков**

*г. Пермь*

## О НЕКОТОРЫХ СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВЫХ ПРОБЛЕМАХ РОССИЙСКОГО ФЕДЕРАЛИЗМА

Российский федерализм, помимо Конституции и федеральных законов, все больше базируется на договорах о разграничении предметов



ведения и полномочий между федеральными органами власти и органами субъектов Российской Федерации. К весне 1998 г. заключено 40 договоров и более двухсот соглашений. Такого рода договоров практически нет в других федеративных государствах, где вопросы разграничения предметов ведения и полномочий решаются лишь конституционным и законодательным образом.

Закрепленное в ст. 5 Конституции РФ 1993 г. под сильным нажимом краев и областей положение о равноправии всех субъектов Федерации подверглось коррозии и не реализуется на практике.

В этой связи снова со всей остротой встает вопрос: к какой федерации мы стремимся - конституционной или договорной? Не приведет ли дальнейшая интенсификация договорного процесса при серьезном отставании законодательного к созданию де-факто договорной федерации или конфедерации?

Самой серьезной коллизией новой Конституции является противоречие между принципом равноправия субъектов Федерации (ст. 5) и разностатусностью республик, с одной стороны, краев и областей - с другой, и автономных округов - с третьей.

Само сохранение различных наименований субъектов Федерации обуславливает их различия.

По Конституции России республики в отличие от других субъектов Федерации:

- являются государствами (ст. 5);
- имеют конституции, а не уставы (ст. 5);
- вправе устанавливать свои государственные языки (ст. 68);
- на практике могут иметь свое республиканское гражданство (что противоречит Конституции РФ).

Кроме того, в ст. 66 Конституции РФ закреплено неравноправие краев и областей и *входящих в их состав* автономных округов. Получается явное противоречие с принципом равноправия всех субъектов, так как равноправные субъекты не могут входить в состав друг друга, это предполагает некоторую соподчиненность. Эта же проблема обостряется в связи с тем, что п. 1 ст. 67 Конституции РФ указывает, что "территория Российской федерации включает в себя территории ее субъектов, внутренние воды и территориальное море, воздушное пространство над ними. Если мы рассматриваем автономные округа как некие территориальные образования, входящие в состав других территориальных образований - краев и областей, то неясно, как нам считать территорию автономных округов - то ли самостоятельными

субъектами Федерации, то ли территориями, входящими в состав края или области.

В настоящее время в связи с неурегулированностью федеративных отношений появляются нормативные акты, статус которых крайне противоречиво определяется в Основном Законе страны. Такими нормативными актами являются договоры о разграничении предметов ведения и полномочий между федеральными органами власти и органами власти субъектов Федерации. Так, в ст. 11 Конституции “Основы конституционного строя” записано, что “разграничение предметов ведения и полномочий... осуществляется настоящей Конституцией, Федеративным договором и иными договорами о разграничении предметов ведения и полномочий”, а в ст. 76 указывается, что “по предметам совместного ведения Российской Федерации и субъектов Российской Федерации издаются федеральные законы...”.

Такая противоречивость привела к тому, что до сих пор не определены место и роль договоров в системе нормативно-правовых актов Российской Федерации. Ни в законопроекте “О принципах и порядке разграничения предметов ведения и полномочий между государственными органами власти субъектов РФ”, ни в законопроекте “О системе нормативно - правовых актов Российской Федерации” не удалось четко определить соподчиненность федеральных законов и договоров.

В то же время в продолжающихся подписываться договорах, зачастую вопреки Конституции, содержится перераспределение не только совместных предметов ведения и полномочий, но и ряда предметов ведения и полномочий Российской Федерации в пользу субъектов РФ: Татарстана, Башкортостана, Республики Саха (Якутии), Свердловской области...

Более того, в Конституции говорится о разграничении предметов ведения и полномочий между государственными органами власти, а договора подписывают только представители исполнительной власти, хотя речь в них идет и о разграничении полномочий в законодательной сфере. Фактически, параллельно, с конституционным (а порой и в противоречии с ним) активно формируется договорное право.

И наконец, следует упомянуть п.5 ст.66 Конституции РФ, где указывается, что “статус субъекта Российской Федерации может быть изменен по взаимному согласию Российской Федерации и субъекта РФ в соответствии с федеральным конституционным законом”, и следовательно предполагается, что статус субъектов Федерации может различаться и они его могут изменить.

## **ЖЕНЩИНЫ РОССИИ НА ПУТИ К ГРАЖДАНСКОМУ ОБЩЕСТВУ**

Тема роли женского движения в становлении гражданского общества в нашей стране любопытна тем, что Россия на протяжении долгого времени была патриархатной страной, каковой впрочем во многом и остается. Стремление к новой для нас форме общественного устройства, при которой каждый имеет право и главные возможности самореализоваться, дает надежду на то, что и мужчины и женщины в ближайшем будущем смогут занимать достойные места в соответствии с талантом и профессионализмом, а не по-каким-либо иным признакам.

Говоря о роли женщин в становлении гражданского общества в России, необходимо сказать несколько слов о исторической судьбе русской женщины. До татаро-монгольского ига русская женщина пользовалась некоторой свободой. Но потом отношение к ней резко изменилось. Господство захватчиков задержало культурное развитие, наложило свой отпечаток на жизнь русских людей.

Когда усилилось самодержавие и возросло влияние церкви семейный уклад стал строиться по монастырскому образцу. В середине XVII в. появился знаменитый “Домострой”. Женщина считалась существом низшим и даже вредным.

Такая жизнь женщин продолжалась до конца XVII века. Петр I стараясь переделать всю русскую жизнь на европейский лад не забыл и про женщин. Он запретил держать женщин взаперти, обязал посещать всех балы и собрания.

Уже в XVIII веке слабый пол стал играть активную роль в политике (как правило, посредством искусного интриганства) и руководить государством. Четыре женщины, владевшие в России высочайшей властью, вошли в историю как жесткие и своенравные правители.

XIX век принес с собою не только технические нововведения, но и такое явление как феминизм. Это был вызов обществу, которое естественно отнеслось к нему негативно. Дерзкие суфражистки посягнули на основу основ - авторитет мужчины, его исключительность, избранность. В революционной России женское движение рассматривалось как социально-экономическое явление, одна из форм классовой борьбы

пролетариата.

После революции женщины официально были уравнены в правах с мужчинами. Реально это выражалось в том, что женщины получили возможность участвовать в общественной жизни, и активно ее использовали. А главным проявлением этого равноправия было то, что женщины стали работать на “мужских” работах: варить сталь, добывать уголь, прокладывать железную дорогу и т.д. Женщин часто рассматривали как резерв рабочей силы, призываемый для решения определенных экономических программ. Но при подборе кандидатур на руководящие должности в любой организации предпочтение отдавалось мужчинам.

Сегодня же, когда в любом деле начал цениться в первую очередь профессионализм, женщины имеют больше шансов получить руководящую должность, сделать карьеру, занять достойное место среди равных. Но больше шансов не значит столько же сколько у мужчин. И главное препятствие здесь, старинные стереотипы о биологической предопределенности, активно поддерживаемые мужчинами да и многими женщинами, в следствии своей социализации не способными воспринимать иное положение вещей.

Однако женщины боролись и борются за свои права. И сейчас, когда Россия стремиться к демократизации своего общества женщины в этом процессе играют не последнюю роль. Необходимое условие демократизации - становление гражданского общества, которое характеризуется активным участие граждан в общественном процессе. На современном этапе основу гражданского общества составляют так называемые традиционные движения - общественные объединения на основе добровольного участия. Эта форма гражданской и общественной активности отражает стремление масс реализовать потребность человека во взаимопомощи, поддержке, самоуправлении. Силами общественных объединений, создаваемых с различными целями и задачами решаются некоторые проблемы нашего государства. В свете этого нельзя не отметить деятельность женских общественных организаций.

Женское движение можно отнести к социальным движениям, направленным на качественное изменение жизни и ориентированным на будущее. Но круг проблем, решение которых оно ставит своей задачей, все же несет отпечаток патриархатного устройства России. В основном это проблемы решение которых традиционно считалось уделом женщин: проблемы семьи, детства, образования.

Отношение к женщине, как к ответственной за психологический

климат семьи и воспитание детей, пожалуй всегда будет находить отражение в деятельности женских организаций. Однако с каждым годом список проблем, в решении которых женщины принимают участие расширяется. В качестве примера можно привести вопросы обсуждавшихся на одном из международных женских форумов, в котором приняли участие представительницы женских общественных объединений России: женщины против насилия в семье и обществе; матери против наркотиков; женщины и власть; женская занятость и поддержка женского предпринимательства; защита прав детства и юношества; армия и конверсия; здоровье; образование; женщины и СМИ; духовность и культура; проблемы семьи; женщины старшего возраста; права женщин - права человека; формирование и развитие гражданского общества; гендерная экспертиза; жилищно-коммунальная реформа и так далее.

Движение женщин России становится все более влиятельной признанной политической силой, имеющей свои отделения во многих регионах и объединяющей более 120 различных женских организаций.

Таким образом можно утверждать, что общество, которое стремится использовать весь свой творческий потенциал и хочет измениться к выгоде всех его членов, должно поощрять социальные движения. Женское движение в России занимает особое место в становлении и развитии гражданского общества в силу своей специфики - дискриминация в отношении женщин оборачивается против всего общества. Следовательно дальнейшее успешное развитие Великого государства Российского невозможно без тех, кто до сих пор оставался на вторых ролях, без женщин. Осознание людьми того, что признание и уважение прав других, не умаляют их достоинства, а напротив дают возможность именоваться цивилизованным демократическим обществом, будет главным шагом на этом пути.

**МИФОЛОГИЗИРОВАННАЯ РЕАЛЬНОСТЬ:  
ПРЕДПОСЫЛКИ И МЕХАНИЗМЫ ДЛЯ  
МАНИПУЛИРОВАНИЯ ОБЩЕСТВОМ**

До недавнего времени схема прогресса человеческого познания от “мифа” к “логосу” считалась универсальной и не вызывала никаких сомнений. Однако сейчас становится все более очевидным, что науке не удалось одержать окончательную победу над мифологией. Приходится признать, что мифосознание имманентно повседневной жизни, и мифотворчество по-прежнему развивается, приобретая свою специфику. Миф как особого рода реальность теперь активно используется как эффективное средство манипулирования сознанием масс. Особенно это касается политической сферы, где действуют такие близкие мифу формы сознания, как утопия и идеология.

В данном контексте миф можно определить как инструмент осмысления действительности, модус существования определенной исторической реальности и формы ее восприятия. Источником мифологического мышления выступает механизм коллективной знакопорождающей деятельности, в процессе которой моделируется и структурируется социум и окружающий мир.

Среди признаков мифа как особого механизма манипулирования обществом выделяются следующие:

- 1) формальность мифического мышления, которое не исключает никакого содержания;
- 2) связь между образом и значением не доказывается, а принимается на веру, мифу чужда рефлексивность;
- 3) объясняющему образу, имеющему только субъективное значение, приписывается объективность, действительное бытие в объясняемом, вневременность;
- 4) амбивалентность, инверсионность мифологического сознания;
- 5) символичность как способ освоения изначальной противоречивости жизни, при котором достигается слияние общего и индивидуального. Конкретные предметы и явления, не теряя своей конкретности, становятся знаками других предметов и явлений, т. е. символически заменяют их;

б) синкретизм (нерасчлененность). Миф не углубляется в сущности, внешне сходное предстает в нем как тождественное. Мифологическое мышление построено на очевидности и ассоциативности.

Миф - это реальность, сопричастная человеку, в которой он живет, не осмысляя себя в нем, не отделяя себя от него. Здесь отсутствует возможность выбора, все предопределено, осмыслено до конца. Для мифологического сознания характерна самоуспокоенность, само-себе-понятность, идиллия и безмятежность. Поэтому миф очень привлекателен в той мере, в какой он дает возможность преодолеть боязнь самоидентификации себя как субъекта, совершив “бегство от свободы”, растворив индивидуальное в общем.

В качестве базовых для создания технологий манипулирования обществом используются также ряд функций мифа, таких, например, как нормативная, сакральная, познавательная, аксиологическая. Миф – набор норм образа жизни, способ консолидации людей вокруг концентрированного социального опыта. Миф формирует “формульность” поведения, выдвигая идею кары за запретное или предосудительное деяние и таким образом задавая человеку обязательный порядок действий в этом мире. Определяет же его в соответствии со своими интересами субъект манипулирования. Он же устанавливает и своеобразные “табуированные” пределы сакральной зоны, т. е. сферы, откуда исходят все традиции, обычаи, нормы жизни, и куда никто заходить не станет. А оправдывать их можно волей Бога, народа и т. п. Приобщение к абсолютному и непознаваемому требует каких-либо “добровольных” жертв. Жизнь взамен получает оправдание, сознание - мировоззренческую целостность, ответственность за поступки перекладывается с человека на высший авторитет.

Таким образом, миф является чрезвычайно удобным приемом для манипулирования общественным сознанием, сознанием и поведением каждого индивида в целях либо одного человека, либо группы лиц. Объект манипулирования обычно не осознает, что он таковым является; более того, по указанным причинам он даже не сопротивляется производимым на него воздействиям.

Выделяются следующие признаки мифотехнического воздействия, которые легко угадываются в нашей современной политической действительности, что наглядно доказывает ее мифологизированность:

- несовпадение бытовых данных с данными СМИ; торжественные слова о происходящих событиях на фоне всеобщих бед; множество дорогих празднеств (по принципу “все

хорошо”);

- огромное количество пустых обещаний,
- формирование внедряемых в сознание штампов,
- возвеличивание обыкновенных людей как агитационных образчиков,
- одновременное провоцирование неуправляемого хаоса, который рождает страх и неуверенность в будущем,
- формирование комплекса неполноценности, греховности у простых людей. Им кажется, что внедренные схемы – это их собственные убеждения. Такой человек легко управляем и согласен на любое вознаграждение за свой труд.

В заключении следует подчеркнуть, что не стоит оценивать современный миф в категориях “хорошо-плохо”. Это реальность, в которой мы живем и которую полностью демифологизировать мы не в состоянии. Другое дело - широко применяющиеся на этой почве манипулятивные воздействия, которым нужно противодействовать в той степени, в которой они ущемляют духовную свободу личности, превращая ее в объект концептуального зомбирования со стороны “сильных мира сего”. И одним из путей освобождения здесь может стать попытка получить адекватное концептуальное знание о реальном предметном мире.

**Н.Н. Старцева**

*г. Екатеринбург*

## **ОБРАЗЫ ВЛАСТИ (ПРОБЛЕМЫ ДРУГОЙ РЕАЛЬНОСТИ)**

Наиболее популярной и осуждаемой темой сегодня становятся те люди, которые обладают большими ресурсами и возможностями для управления, их называют одним общим словом “власть”. Понятие власти является весьма неоднозначным, тем более оно интересно, что популярность приобрело в нашем веке. Я думаю, что это как следствие того, что человек стал задумываться над обществом в котором он живет. В разное время власть понимали по-разному и единого отношения к ней не существовало. Проблемой власти занимались и будут заниматься всегда. Ее феномен многогранен. Так что же такое “власть”? Каковы ее образы?

Одна из склонностей человека это постоянное стремление к власти, занять положение выше коллег, товарищей по коллективу и даже близких. Эта устремленность один из архетипов нашего сознания, хотя формы проявления власти с развитием общества непрестанно



изошряются. Надо сказать, что природа власти такова, что один индивид стремится подчинить себе другого или даже нескольких, т.е. посягнуть на его интересы, пойти против его воли, желаний, посягнуть на его независимость. Так же власть включает в себя понятия о “способности” и “возможности”. От понятия “способность убеждать” возникло понятие “власть убеждать”. Проявление этих качеств происходит в процессе коммуникации. Власть организуется когда группа людей кем-то организуется, управляется и заряжается волей тем самым обретает способность добиваться чего-то. Поддержкой власти так или иначе служит народ, его сила позволяет удержаться “наверху”, но как только народная сила перестает ее удерживать политические структуры рушатся. Между тем власть - это способность и возможность осуществлять свою волю путем применения: влияния, авторитета, закона, прямого насилия. В ходе исследования понятия “власть” можно сделать вывод, что по своей природе власть не является “угнетением”, она просто есть “способность” выбирать образ действий или возможность добиваться результатов.

Власть привлекает нас своей зрелищностью, для этого она использует СМИ, но, несмотря на всю свою зрелищность, несмотря на всю его яркость, величие, за кадром остаются многие нераскрытые для нас личности, которые хоть как-то связаны с управлением, властью. Мы воспринимаем происходящее через образность, которая является неотъемлемой частью зрелища. Каждый образ необходимо предполагает некий соотносящийся с ним реальный объект и сам по себе лишь воспроизводит нечто логически и хронологически ему предшествующее. На деле же это не так образы вполне могут опережать реальность, переворачивая причинно-следственную связь между реальным фактором и его воспроизведением. Массы с легкостью воспринимают навязываемые им модели поведения, усваивают предполагаемые им цели и таким образом поглощаются ими.

Образы наполняют нашу повседневную жизнь (и, надо заметить, способные размножаться до бесконечности, во время как расширение значения всегда ограничено, небеспрдельно) неуклонно заполняющие все поры реальности, расплываясь подобно эпидемии, так вот, эти образы делают весь мир наш таким же бесконечным или, по крайней мере стремящимся к бесконечности. Парадокс же заключается в том, что образы демонстрируют невозможность вымышленного и реального.

## ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ, НАРОД, ВЛАСТЬ

Семантическая размытость дефиниции “интеллигенция”, особенно в последнее время, тесно связана с самой интеллигенцией как культурным субстратом: гетерогенность интеллигенции является одновременно сильнейшей и слабейшей ее стороной. Исторически возникшая как прослойка разночинцев между крепостными и их владельцами, она находится на границе между субъектами и объектами власти (уместна аналогия с “болотом” во французском парламенте в первой половине XIX века - следует не забывать и про дискретность существования этого парламента...), то есть властью и народом одновременно. Действуя как некий рефлексивный механизм всего общества, сама интеллигенция чаще всего имеет трудности со своей идентификацией, связанные именно с генетически (или, другими словами, исходя из ее генеалогии), присущими ей тенденциями к делению всего на субъект и объект: самой интеллигенции приходится выбирать между ними, и, по причине ее разнородности, интеллигенция одномоментно сидит и на двух стульях, и между ними (то есть ни на одном). Отсюда: стремление к демократическому обществу, обществу правовому и к авторитарному правлению, к власти интеллектуальной “олигархической” элиты. Соответственно: три группы, включая “неопределившихся”. Интеллигенция предстает нам как уменьшенная модель общества (под “кратографическим” углом), включая саму интеллигенцию. Приятие субъективной или объективной стороны лишает homo интеллигентуса осознания своей ангажированности - de jure, но взамен дает свободу - как осознанную необходимость. И флуктуирует (перманентно) в окрестности точки бифуркации и черпает силы именно из своего пограничного положения, имманентно стабильного в нестабильности (интеллигенция как a catcher in the rye, но и как дети и как пропасть). Акратическая позиция невозможна без вступления во взаимодействие с властью (предпосылки к методологической работе - самые общие - находятся в механизме “двойной рефлексии” (Р. Барт), позволяющим вступать с властными субъектами в диалог на игровом принципе, то есть на заранее обговоренных правилах, особенных в каждом случае: одна из философских задач - исследовать стратегии в наиболее значимых модусах поля взаимно (воз -) действия. И это действительно стоящая задача: обычно диалог между властью и интеллигенцией

(неангажированной частью) напоминает кухонные скандалы а-ля Достоевский, которые тонко проанализировал Бахтин, не указав, правда, прагматической стороне “бесконечного диалога” (он двигался в русле неокантианства - для которого этика детерминруется эстетикой. N.B. И. Бродский был того же мнения): диалог должен иметь цель - это необходимый аксиологический момент для самого диалога.

Тут следует упомянуть о существовании двух стратегий мышления, стратегий исследования, которые, воспользуемся терминами Юнга, называются экстра и инвертированными установками (диады; Платон и Стагирит; Кант и Гегель), преодоление которых (как и преодоление субъект - объектных отношений) возможны лишь в парадигме Игры (фантазии (Юнг), творческой интуиции (А. Бергсон), номадологии - ризоматике (Делез, Гваттари). Любые контакты с властью на заранее не обговоренных условиях могут и будут легко ассимилированы механизмом власти. Условия - обговаривать, повторяем, каждый раз, чтобы, опять - таки, они не были включены во властные отношения. Акцентируется именно этот момент из-за тревожащих своим количеством прецедентов (“дело Хайдеггера”, панамериканизм Рорти, высказывания о войне в Югославии Ю. Хабермаса, Жака Дерриды и т. д.), показывающих, что власть идеологии еще рано хоронить (см. тот же К. Маркс или Славой Жижек) особенно в связи с огромным влиянием СМИ в постиндустриальную эпоху [и переходом (в наиболее передовых странах) к постинформационному обществу (концепция Ж. Бодрийяра) с его заменой телесных практик на фантазматические (в понимании М. Кляйн и Ж. Делеза)]: в нашей стране традиционно возлагаются большие надежды на идеологию как способ объединения общества (затхлый спор славянофилов с западниками, вереница “русских идей” наших “самобытных” религиозных философов, коммунистическая идеология и т. д. и т. д.) и, соответственно, усиление влияния со стороны власти на СМИ.

Действенный нефизический адаптационный механизм человечества - культура, на которую, видимо, и должно полагаться в экзистенции с властными субъект - объектными отношениями. С одной стороны, культура - это не дающая разгуляться “низам” система норм и запретов, с другой - это творческая деятельность, постоянно жертвующая своими плодами (с помощью “авангардистского механизма”) и через жертву возрождающаяся еще более мощной (см. работу об экономии дара и “растратных техниках” Батая): своим перманентным движением не дающая власти застыть и превратиться в тоталитарную (нужно помнить, что диктатура закона, как и любая другая, всегда порождает бесправие)

с косным “комодным словарем” (Рорти). Следует также хотя - бы более - менее прояснить взаимоотношения культуры и денег как объединяюще - разъединяющего механизма общества (см. Зиммель “Философия денег”, С. Московичи “Машина, творящая богов”).

Интеллигенция, как главный носитель и творец культуры, делает определяющий вклад в развитие общества. Не смотря на свое процентное количество по механизму влияния меньшинства на большинство (см. работы социальных и когнитивных психологов) и/или по механизму перестройки целого текста путем включения в него инородного (“текст в тексте”; подробнее смотри работы тартуских структуралистов). Следует отметить, что с усложнением общества культура (и, соответственно, интеллигенция) действует сглаживающе на неминуемое возрастание энтропии системы - ведь культура является творением, созданием порядка из хаоса.

Вера в собственную великую миссию на Земле не была со стороны культуры подвергнута сомнению, что в конечном итоге, привело к массовому оскуднению внимания публики к культурным процессам (и наоборот - невнимание к культуре привело к войне). Произошла почти полная атрофия такой важной функции культуры, как фальсификационный механизм системы (см. К. Поппера и др.), обнажающий ее ложность и возможность доказательства существования прямо противоположных выводов (см. А. Эйнштейн и его работа по общей теории относительности).

Таким образом, еще одна важная функция интеллигенции - постоянная выработка альтернативных путей развития как общества в целом, так и его отдельных аспектов. А ведь обновляющий механизм правящей элиты рекрутирует не только людей из среды госслужащих...

## **РАЗДЕЛ 6. НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ФИЛОСОФИЮ РЕЛИГИИ**

**Costica Bradatan  
Romania**

### **SOME REMARKS ON THE “ENDS” OF THE WORLD**

The aim of the present paper is to show - considering hypothetically the human as “a being in expectation” - that our current mental attitudes to the end of this millennium depend on some everlasting religious-anthropological

“patterns of expectation”. In other words, these attitudes (revealed by such cultural forms as film, literature, art, music, specific religious representations and movements) are not “spontaneous” and original at all, but - on the contrary - they are pre-determined and “controlled” by a set of certain fundamental cultural characteristics. One immediate proof for such an assumption is that provided by a comparative analysis of the way in which, on the one hand, Mediaeval people expected the year 1000 and, on the other hand, the way in which we ourselves expect the year 2000.

Let us consider the following fragment by Raoul Glaber - the most important chronicler living around the year 1000: “The more the end of the world is closer, the more we see that the terrible things (*foretold by the sacred writers*) are now multiplying.”. The central question implied by such a statement is whether it describes an *objective* process or state of things (*id est*, the end of the world really reveals itself by the means of such disastrous events as wars, earthquakes, starvation and so forth) or the human *subject* is that who build a certain relationship between the idea of cosmic end and the various events he/she encounters. This is why we may consider Raoul Glaber’s phrase as the expression of a “methodological key” leading our research.

Obviously, at such “crucial” moments it happens that a lot of relatively neutral, usual (biological, social, political) facts *are made* to correspond to some “prophetic” accounts on the cosmic end. And - it is almost superfluous to remark - this approach is essentially a *hermeneutic* one: it always implies things which are considered *signs* (*signa*). It takes place a manifest *alteration of facts* since these neutral events are shifted from their usual course and forced to illustrate or even to “embody” certain patterns of the *eschaton*. By the means of an interesting “will to interpretation” (most probably as a direct consequence of the being “in expectation”) those facts - however neutral - are drawn *to confirm* the model and to “verify” it. Let us notice one more very important aspect: this “hermeneutics” is fundamentally *collective* and *unconscious*. The individual religious writers who produce “prophetic” accounts are most often expressing the implicit expectations, fears and obsessions of their communities rather than their personal rational conceptions.

In Baruch’s *Revelation* it may be found the following idea: the lifetime of world corresponds to the duration of a universal process of corruption. The end of the world could not be occurred unless “the corruption of the world will come to an end” (*donec finiatur corruptio mundi*). Also, in many other Mediaeval writings we find the idea that the world “is growing old” (*mundus senescit*). But the genuine, proper and detailed description of the Christian pattern of the *eschaton* is, of course, contained in *Scripture*. Let us just remember one of the most important account of the *eschaton* we find in St.

Luke: "...days are coming in which there shall not be left stone upon stone which shall not be thrown down. And they asked him saying, Teacher, when then shall these things be; and what (is) the sign when these things are going to take place (*quando ergo haec erunt, et quod signum, cum fieri incipient*)? And he said ...when ye shall hear of wars and tumults... ..Nation shall raise up against nation, and kingdom against kingdom; there shall be both great earthquakes in different place, and famines and pestilences; and there shall be fearful sights and great signs from heaven (*et terrae motus magni et per loca fames et pestilentiae erunt, terroresque et de caelo signa magna*).” (Luke, 21, 6-11) Universal corruption, senility, complete ruin, bloody wars, earthquakes, starvation, pestilence, terrible monsters: all of these are regarded as *signs* announcing and (at the same time) preparing the End. If the entire universe is deeply deranged, it is reasonably to suppose that the end of this world is close and unavoidable.

There are serious documentary proofs supporting the idea that people living by the year 1000 used this dramatic “interpretation”. But - what is far more important and represents the hard-core of my paper - we can eventually discern similar “hermeneutic” attitudes in our contemporary’s lives - however secularized they would be. An ever short analysis of the most usual mentalities in present day life would reveal the existence of certain *constants* with regard to the human (Christian or not) consideration of time.

Based, on the one hand, on the works of some French historians (E. Pognon, H. Focillon, G. Duby) who have competently wrote about *L’an Mil*, and, on the other hand, on some writings by Mircea Eliade (especially his *Myth of the Eternal Return*) and on the excellent collective volume *Apocalypse Theory and the Ends of the World* (ed. Malcolm Bull, Blackwell Publishers, 1995), I will show that the general way in which we (our contemporaries) expect the year 2000 is roughly similar to that in which Mediaeval people expected the year 1000, although we are not believers as they were. Also, given this supposed similarity, I will try to underline that both of these “events” are in a way “pre-determined”, “prescribed” by some fundamental sacred texts of the Christian religion with regard to the *eschaton*. Moreover, based on these practical-historical *exempla*, it is possible to conclude that all significant religious conceptions and systems are concerned with the “ends” of the world insofar as their basic sacred texts must “grasp” such phenomena as *beginning*, *passage* and *end*: terms of greatest importance for our human condition.

## **ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА – СОКРОВИЩНИЦЫ ЭЗОТЕРИЧЕСКОЙ МУДРОСТИ**

Философия как способ познания себя и окружающего мира давно перестала быть составной частью культуры современного общества. Иначе обстояло дело в Античности – культура Древних Индии, Египта и Греции была глубоко пропитана философским началом, имевшим правду, религиозную основу.

Античная философия обладала двумя сторонами: экзотерической (религия, мифология) и эзотерической (окультизм, знания, обряды и ритуалы), которые в то время были тесно взаимосвязаны. Эзотерическим знанием владели посвященные – жрецы, священники и немногие представители элиты.

В каждом городе были свои храмы, где собирались философы и мистики, образуя замкнутые философские и религиозные общества, священные действия наиболее важных из которых получили название Мистерий (самые популярные – М. Гермеса Трисмегиста, Элевсинские, Друидические). Кандидаты набирались из школ при храмах и проходили ряд испытаний, прежде чем обучались Вселенской мудрости.

Это были секретные общества, обязывавшие своих членов к неукоснительному молчанию и приговаривавшие к смерти за разглашение священных секретов. Эти школы были истинными вдохновителями философов всех времен, но их подлинный источник никогда не открывался, так как эти учения стали неразрывно связанными с именами их распространителей.

Мало кто осознает, до какой степени древние секретные школы влияли на современные им умы, а через них на умы последующих поколений.

Древние Мистерии не исчезли, когда христианство стало господствующей религией. Дохристианские Мистерии просто приняли символику новой веры, придерживаясь через ее эмблемы и аллегории тех же истин, которыми обладали мудрецы с сотворения мира. Наиболее ярко синтез христианских и языческих эзотерических идей выражен в западной ветви оккультной философии: “Гностики, Алхимики, Тамплиеры, Розенкрейцеры и Масоны”.

Орден храмовников, официально называвшийся Тайным рыцарством Христовым и Храма Соломона, явился детищем крестовых

походов. Создание ордена было провозглашено в 1118 – 1119 гг. девятью французскими рыцарями во главе с Хуго де Пейнсом из Шампани, которого сразу объявили Великим Магистром.

На печати Тамплиеров были изображены два рыцаря, скачущих на одной лошади, что должно было говорить о бедности и о братстве. Символом ордена стал белый плащ с красным восьмиконечным крестом.

Первоначально в цели ордена входила охрана паломников на пути в Святую Землю. Орден был самостоятельной боевой единицей, подчиняющейся только Великому Магистру и Папе римскому.

Тамплиеры быстро обрели известность, а с ней – и богатство. Вступавшие в Орден давали три обета – целомудрия, аскетизма и послушания, в следствии чего приносили в дар Ордену все свое движимое и недвижимое имущество. Владея несметными сокровищами, храмовники ссужали деньги обедневшим монархам и, таким образом, могли влиять на государственные дела.

В 1314 году Великий Магистр Жан де Моле был казнен по обвинению в ереси и дьяволопоклонничестве. Орден был упразднен, но остатки его продолжали существовать – Христофор Колумб открыл Америку под белым флагом с красным восьмиконечным крестом.

Тайна Мистерий Ордена Тамплиеров до сих пор окончательно не разгадана. Известно, что Орден был тесно связан с восточными сектами – ассасинами в частности. Более того, преследование и уничтожение Ордена связывают с их знаниями о подлинной истории жизни и миссии Христа, которые открылись им Друзями, Назареями, Ессеями и др. сектами, еще существующими в недоступных уголках Священной Земли.

Розенкрейцеры, или Орден Розы и Креста, были настолько секретной организацией, что до сих пор остаются сомнения в реальности их существования. Предположительно Розенкрейцерство стало преемником мудрости Тамплиеров. Сохранилось несколько документов, датирующих создание Ордена 1400 годом неким Отцом С.Р.С. – Великим посвященным.

Розенкрейцеры сами выбирали себе учеников. В близости к Ордену подозревались многие философы и ученые, среди которых сэр Фрэнсис Бэкон, Вольфганг фон Гёте, граф Сен-Жермен и граф Калиостро.

Некоторые исследователи полагают, что истинное Братство Розы и Креста состояло из небольшого круга адептов, или посвященных и принадлежащие высшим степеням посвящения не были подвержены законам смертности. Символом Братства является Роза, распятая на Кресте, толкование которого означает, что духовная природа человека



распята на физическом теле. Полагали, что адепты – розенкрейцеры обладают знанием, позволяющим “поднять Розу с Креста”.

Тремя главными целями Братства являются:

1. Устранение всех монархических форм управления и замена их правлением философски избранных.
2. Реформация науки, философии и этики, и возрождение античных институтов.
3. Открытие универсального лечения, или Панацеи, от всех болезней.

Существует мнение о том, что Массонство выросло из Розенкрейцерства, и последние, недовольные своим творением, отошли от Массонов. Фактом остается то, что с подъемом Массонства Орден Розы и Креста практически исчез в Европе, и явнo, что 18 степень (Роза – Крест) сохраняет многие из символов Розенкрейцеровских огненных алхимиков.

В основу масонского символизма положено иудейская легенда о царе Соломоне, где он утверждается как Великий Мастер Иерусалимской Ложи, и Хираме Абиффe – Великом Мастере Архитекторов Диониса.

Хирам как Мастер Строитель разделил рабочих на три группы по степени мастерства. Не достроив храм, он был зверски убит и потом воскрешен. Для инициированных строителей Хирам Абифф является космическим Мучеником, распятым Духом Добра, умирающим богом и воскрешенным подобно Осирису, Мистерии которого празднуются по всему миру.

Массонский идеал цивилизации – цивилизация, управляемая мощным философским университетом. Человеческое общество рассматривается как грубый и необработанный камень, добытый на каменоломнях Вселенной. Этот грубый блок является истинным объектом приложения труда искусных каменотесов, которые шлифуют, полируют его и превращают в произведение искусства.

В своих Мистериях Массоны, настраиваясь в унисон с конструктивными процессами в природе, мечтали стать частью ее творческих сил.

Массонство – дерево, корни которого проникают через много почв, и плоды которого сохраняют многое от различных сект и институтов, через которые Массонство прошло перед тем, как оно приняло современный вид. У Массонов мы встречаем индийские, египетские, еврейские, и христианские идеи, термины и символы, но более всего Массонство переняло от Дионисийского культа, символы и доктрины которого в средневековую Европу принесли Рыцари Тамплиеры. От этих древних и

просвещенных ремесленников (дионисийских архитекторов) и было воспринято наследство незавершенного Храма цивилизации – громадной невидимой структуры, над которой инициированные строители непрерывно трудились с начала времен.

Масонский Орден – университет, аккумулировавший секретные знания практически всех эзотерических обществ, и приводящий к общему знаменателю все эзотерические Истины.

**М.Б. Борисова**

*г. Пермь*

## **СЛОВО И БЫТИЕ**

Проблема творения - основной и главный аспект проблемы взаимоотношения Бога и мира. “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог”, - гласит Священное Писание. И для каждого христианского философа этот тезис - один из главных предметов его размышлений.

Разумеется, нельзя сказать, что проблема творения - детище христианской философии. Основание этой проблемы, как, впрочем, и любой другой, входящей в сферу философии, лежит в античности. Так, у Платона бог-демиург “сначала” желает творить космос, “затем” он мыслит его, просчитывает все пропорции и, наконец, воплощает свой замысел - и всё это в форме логоса: закона, мысли, числа, слова. Текст Платона, однако, крайне метафоричен. Его последователи - неоплатоники - говорят о творении более ясно. У них эманация - это вечный процесс переполнения Единым самого себя, творческое истечение его в “иное”, чему постоянно сопутствует обратный процесс - возвращение его через это “иное” к самому себе. Эманация - это смысловое определение Ума Единым, Мировой Души - Умом, Космоса - Душой. Если Единое - Отец, то эманация - порожаемое им Слово, а ипостаси бытия - разные планы Слова: в Уме - это эйдос, в Душе - образ, в Космосе - вещь. Таким образом, структура Слова, порожденного Единым, есть у неоплатоников структура самого бытия.

С развитием христианства “христианизируются” и идеи неоплатоников. Теперь то положение, что мир творим Словом, рассматривается как неопровержимая истина. К ней не нужно идти, наоборот, из нее нужно исходить. Греческий логос у отцов церкви не только онтологизируется, но становится обретшим плоть Божьим Сыном, который пришел на землю как исторический Христос. Само Слово рассматривается более детально - в Нем выделяют три смысла: 1) Оно

есть инструмент, при помощи которого акт творения был осуществлен; 2) Оно есть результат творения, ибо Слово явило нам существующий мир; 3) Оно есть и сам Бог, ибо Он един и совершенен, не нуждается ни в каком инструменте, и то, что Он создает, не может быть отличным от Него.

Согласно Августину, эта триада, связанная с троичностью Бога по ипостасям, присутствует в акте творения следующим образом: 1) и сказал Бог: да будет; 2) и создал Бог; 3) и увидел Бог, что это хорошо. В третьем пункте Августин возвращает нас к первому. Слово Бога возвращается к Нему Его Славой, ибо сущее славит Бога, и оттого Бог видит, что Его творение хорошо. Возвращение к первому - это не движение по кругу во времени, а движение в вечности, связующей времена в один миг. Мир - это также результат Божьего промысла. Бог не оставляет то, что “сказано” Им. Залогом же существования (сохранения) мира является Троица.

Троичность Бога, “отражающаяся” в Слове Его и во всем сущем, - одна из главных тем и восточной патристики. У Максима Исповедника, к примеру, читаем: “Бог есть Начало как Творец, Он - Середина как Промысел и Конец как Описание”. Термин “описание” часто встречается у св. Максима: Бог как бы заключает в Себе мир сущих, ограничивает и “описует” его. И всё это - посредством Слова, которое одно, но выговаривает Его каждая Ипостась, и в то же время Оно говорится лишь Отцом и, как порожденное Им, становится Его Сыном.

Здесь обнаруживается некий парадокс, о котором рассуждает Ансельм Кентерберийский в своем “Монологионе”. Разрешение этого парадокса, возможно, в том, что хотя Слово является ипостасью Троицы (Оно есть Сын Божий), но все три ипостаси в Нем содержатся, поскольку Оно изрекается всеми тремя сразу. Таким образом, Троица “замкнута” сама на Себя, в силу чего догмат о троичности Бога и Его единстве оказывается выше нашего разума.

Слово, таким образом, таинственно. Оно вместе с тем, как говорит П.А.Флоренский, магично. Структура всякого слова есть структура бытия. В нем содержится как неоплатоническая иерархия трех ипостасей бытия, так и христианская Троица. В структуре слова Флоренский выделяет три уровня: семема (пребывание в себе, смысл, центр, ядро слова), морфема (форма слова, выражающая его сущность, родовую принадлежность) и фонема (звучание слова). Можно усмотреть в этом делении некую аналогию с Троицей. Флоренский называет морфему “телом” слова, а семему - его “душой”, и, таким образом, возникает представление о слове-организме. Так понимаемое слово,

говорит Флоренский, “предполагает ряд естественных сил и энергий, свойственных слову по самому его строению, с помощью которых человек может воздействовать на мир тварный как на живой организм”. Символично у него сравнение слова с семенем (заметим, что в Библии Слово Божие тоже уподобляется семени). Семя несет в себе всю информацию о будущем организме. Так и слово потенциально содержит в себе информацию о мире. В произносимом Богом Слове она актуализируется и “разворачивается” в тварный мир.

**Т.В. Крайнова**

*г. Екатеринбург*

#### **ЧЕТВЕРТЫЙ ПУТЬ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ГУРДЖИЕВА И УСПЕНСКОГО**

В начале XX века в русской философии всплывает проблема иного, иной реальности. Это связано прежде всего с тем, что у самих философов появляется потребность в описании иного бытия человека, его существования в мире. Человек в философии начала XX века уже не одинок, у него появляется еще одна реальность, которая активно направляет человеческое сознание на поиски чудесного, неизведанного. Возникает такая тенденция в истории философии, что параллельно с официальной философией развивается философия иной реальности. Каковы черты философии иной реальности?

Прежде всего, такая философия имеет свой метаязык - символизм, который характеризует иную реальность в присущих ей символах. Относительно человеческого существования на первое место выходит вера человека в то, что он вечен, и в целостность его Я. Другая характерная черта – это появление объективного сознания, когда внешний мир утрачивает свою реальность и у человека возникает бескорыстное приятие мира, т.е. он видит мир таковым, каков он есть. Человек стремится познать мир и изменить себя, используя эту иную реальность. Каким образом это происходит? Философы начинают обращаться к Востоку, а точнее к восточным практикам, которые помогают человеку выявить и развить определенные центры человеческого сознания для постижения иной реальности.

Первооткрывателями в области иной реальности, безусловно, были два русских философа – Гурджиев и Успенский, первый – учитель, второй – его ученик.

Почти всю юность Гурджиев странствовал по Востоку в поисках древней религии, даже входил в группу людей Сообщество Искателей

Истины, члены которого полагали, что когда-то существовала одна мировая религия. Учение Гурджиева представляет собой особую систему целенаправленного развития и самосовершенствования человека. Гурджиев полагал, что человек – это механическая кукла, которую дергает за нитку всякое внешнее событие. Человек – жертва своих переменчивых желаний и страхов. Человек представляет собой такой запутанный клубок импульсов и реакций, что следует признать его индивидуальность несуществующей. Его центральная идея - все люди машины, чтобы перестать быть ей, нужно ее познать.

“Человек состоит из сотен мелких Я. Каждую минуту, миг, человек говорит ”Я”. И всякий раз его “Я” иное. Только что оно было мыслью, а теперь стало желанием... Имя человеку - легион.” Гурджиев утверждает, что в человеке ничто не способно контролировать смену этих Я, т.к. человек не замечает их переменчивость, он всегда живет в последнем Я. Возможно, это был новый взгляд на чувство собственного Я.

Что есть сущность человека по Гурджиеву? Это мысль о том, что человек начинает переживать бытие бога, когда отказывается от погруженности в самого себя. Сущность – это подлинная индивидуальность человека. В своем учении Гурджиев выделил четыре ступени человеческого сознания:

1. Состояние сна.
2. Обычное бодрствующее состояние.
3. Состояние самовоспитания.
4. Состояние объективного сознания.

Большая часть его учения посвящена обсуждению этих ступеней, особое внимание уделяется четвертому состоянию. Чтобы достичь состояния четвертого пути, нужно сильное переживание внутреннего состояния. Когда это достигалось, Гурджиев настаивал на тяжелом физическом труде, после трудного дня отдыхать не разрешалось. До поздней ночи ученики должны были разучивать сложные танцы, которые являлись частью тренинга. Танцы, как практическая техника состояния сознания, были предназначены для выявления таких центров интеллектуального, эмоционального, физического. Здесь не только подлинное человеческое Я как результат самовоспитания и наблюдения за своими центрами, но также эзотерические идеи его системы вибраций различных уровней сознания, роль человека как кормильца Земли и т.п.

Достичь иного состояния, иной реальности, четвертого пути человек сможет, но лишь работая над своим телом, эмоциями и умом одновременно. С помощью практических техник, в данном случае, танце

и суфийском упражнении “ист”, при котором все студенты, чем бы они ни занимались, замирали – достигался полный эффект самовоспитания и самосовершенствования.

Таким образом, человек должен найти собственный четвертый путь между тремя путями факира, монаха, йога. “Если человек таков, каков есть сейчас, то его личность – это личность машины. Человек не может ничего делать сам по себе, но, наблюдая за действиями своей личности, он предъявляет на них свои права. Всегда и везде помнит о себе. Вся энергия, затраченная на сознательный труд – это вложение капитала, энергия, затраченная на механический труд, потеряна навсегда”. В целом, Гурджиев и его учение четвертого пути произвело глубокое впечатление на Запад. Идея четвертого пути была проанализирована и дополнена его учеником Успенским.

Успенский, постигая эзотерические идеи и принципы учения Гурджиева, стал одним из близких его учеников.

Свой фундаментальный труд он написал в 1931г. – Новая модель Вселенной. Успенский полагал, чтобы понять мир, необходимо построить некоторую модель Вселенной. Идея существования скрытого знания, которое человек может достичь собственными усилиями – одна из центральных идей учения Успенского.

Идея четвертого измерения указывает на путь, по которому можно пройти к расширению нашего понятия о мире. К области четвертого измерения относится психическое. Большая часть нашего существа живет в четырех измерениях, но эту большую часть мы не осознаем. В связи с этим, в своей философии Успенский использует понятие сверхчеловека. К сверхлюдям он относит выдающиеся религиозные исторические личности: Христа, Зороастра и т.п. Обыденному человеку, чтобы достичь состояния сверхчеловека необходимо развитие внутреннего мира посредством эволюции сознания. Это означает, что человек должен стремиться обрести для себя четвертое измерение. Каким образом ?

Он начинает открывать новый смысл вещей, символов, т.е. устанавливает связь с чем-то таинственным и волшебным. Задача человека - прикоснуться к этой тайне существования и ощутить эту тайну здесь и теперь.

Вклад Успенского в русскую философию огромный. Во-первых, он философски интерпретировал и дал последовательное изложение учения Гурджиева, разработал философско-психологические основы самосовершенствования человека, в результате изучения четвертого

измерения предпринял попытку синтезировать современные достижения науки и искусства с религиозно-мистическим наследием.

Проблема иной реальности, иного пути или поиска чудесного, продолжили свое существование в философии Рерихов, в учении Блаватской Е., но в этих случаях они имеют другой аспект рассмотрения этого направления.

**С. Кудашев**

*г. Екатеринбург*

## **ДУХ СОБОРНОСТИ И ДУХ ЛИЧНОСТИ**

По мере приближения к началу нового тысячелетия, становится ясно, что Россия следующий этап исторического развития начнёт не процветающим государством с гражданским обществом, а страной, где бед и проблем неимоверное множество (и это не только дураки и дороги); наше будущее зависит от того, как подойти к разрешению этих проблем.

Понятно, что разрешение всех бед и проблем, разрешение кризиса, причем кризиса не чего-то одного: власти или экономики, а кризиса всеобъемлющего, тотального (охватывающего все сферы жизни общества, вплоть до человека), будет заключаться не в нескольких решениях власть имущих, а в осмысленном поступке всего народа.

Осмысленность предполагает не только определение той болезни, которой страдает всё российское общественное тело, той болезни, под которую сводят все наши общественные недуги, но и определение её источников, методов лечения и ориентиров нашего развития после (возможного) исцеления, которые предполагали бы защиту от новой болезни, от новых кризисов.

Эту осмысленность сегодня предлагают все кому не лень (лидеры политических партий, общественных движений, даже простые люди), но их идеи хороши только для тех групп общества, которые они представляют. Но, как указывалось выше, действовать должно всё общество, общество как единое целое.

В чём же причины дифференциации российского общества?

Самой глобальной причиной отсутствия единства, на наш взгляд, является противоречие между “слоями” – носителем духа русского народа, ядром народа и слоем внешним, выветрившемся.

Представители первого слоя – это люди, живущие в массе низших слоёв, в глубинке России, но их можно встретить и в городах. Они

сосредотачивают в себе нравственное свойство народа, добросердечие, соборность, его ментальность. Это слой, который обладает коренным народным политическим воззрением, которое, в свою очередь, обусловило самодержавный характер русского государства. На протяжении всей истории России существовал сильный центр власти во главе с князем, царём, императором, вождём, и с президентом в настоящее время, и отсутствие этого центра приводило к нестабильности в обществе, стране в целом (Великая Смута, период дворцовых переворотов, наконец, гражданская война в итоге октябрьского переворота 1917 года). Это политическое состояние основывается на нашей “национальной особенности”, которая сформировалась в ходе исторического развития под влиянием географических и иных условий, то есть на том, что для русского человека представляет область его души, его веры. Это та область, на которую не распространяется никакая власть. Это некая сокровищница духа, это что-то моё, неприкосновенное, святое, общее для всего народа. Остальная же область и область немаленькая, заполнена сферой власти, она здесь хозяйка.

И эта особенность, наряду с соборностью, привела к тому, что в нашем обществе отсутствуют предпосылки для возникновения личности, возможно за исключением крупных. А личность не может возникнуть за десять-двадцать лет по необходимости, она появляется в ходе истории, на протяжении веков.

Что касается внешнего слоя, это те люди, которые выражают дух не соборности, характерной для внутреннего слоя, а дух личности. Это те, кто выветрился из ядра народа. Например, старообрядцы. Они отделялись от мира, уходили в леса и не полагались на дух соборности, а только на себя. Протопоп Аввакум был старообрядцем, он был из внешнего слоя, и он же - автор первого в России произведения личностного характера. И то, что каждый из этих двух слоев имеет в своей основе своеобразный вид духа и является противоречием.

Несмотря на это различие, эти два слоя зависят друг от друга, и внешний слой имеет свои корни в ядре. Петр Великий пытался создать в ходе реформ внешний слой из ядра, но его реформы не коснулись глубинных уровней. Влияние ядра с его особенностями проявилось в том, что до 1906 года в России отсутствовала конституция, а у власти уже как 300 лет стоял внешний слой. С 1906 года демократия (как наивысшее проявление духа личности) в России делает первые шаги: народ пытается править, власть монарха ограничивается, следовательно, ядро уходит в тень внешнего слоя, который выступает за демократию.

Но в 1917 году всё прерывается.



А с 1991 года вновь начинается развитие демократии, она делает первые шаги в новом государстве. Но ядро опять плохо принимает её, так как отсутствуют традиции демократии.

В результате противоречия между духом соборности и духом личности мы получили итог, который не удовлетворяет ни одну из сторон.

**И.И. Кузнецова**

*г. Нижневартовск*

## **ИКОНА – ЯВЛЕНИЕ ЭТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ ДРЕВНЕЙ РУСИ**

Главная храмовая идея древнего русского искусства, господствующая и в живописи и в архитектуре, - собор как грядущий мир вселенной. Икона выступает при этом в качестве прообраза грядущего “храмового” человечества.

Симметричная композиция древнерусских икон, подчёркивает особую архитектурность религиозной живописи: подчинение архитектурной форме.

Симметрия выражает утверждение соборного единства: индивидуальная жизнь подчиняется общему соборному плану.

Грядущий мир рисуется иконописцу в виде храма Божия; тут чувствуется необычайно глубокое понимание начала соборности. Но если на земле соборность осуществляется только в человечестве, то в грядущей новой земле она становится началом всего мирового порядка: она распространяется на всякое дыхание, на всю “новую тварь”, которая воскреснет во Христе вслед за человеком”.

Для древнерусской иконописи характерно внеличности творчества для древнерусского иконописца его произведения никоем образом не ассоциировалось с художественной или интеллектуальной собственностью.

“Древний русский иконописец не мог помыслить себя собственником такого рода, ибо не считал себя создателем, творцом в полном смысле слова.

В собственном сознании (и в сознании окружающих) он ощущал себя лишь исполнителем Высшей воли, смиренно исполняющим предначертанное Богом Духом Святым. Именно Бог был (автором) Троицы, но не преподобный Андрей – эта идея жила в художнике как сама собой разумеющаяся. Художник растворялся в воле Всевышнего ... Дух Святой действует и творит через художника, и тем полнее может принять Его в себя иконописец. Произведение религиозного искусства,

таким образом, тем совершеннее, чем менее присутствует в нём САМОСТЬ художника (в западноевропейском искусстве, как известно, критерии прямо противоположны)”.

Другой важнейшей особенностью древнерусской иконописи, а в месте с теми эстетического сознания древнерусского человека, было, “узрение и выражение вечных, не приходящих истин и ценностей в чувственном воспринимаемых явлениях, действиях, произведениях искусства”, представляют взорам средневековых людей “системы духовных ценностей и галерей “реальных” идеальных образов, с ориентацией на которое им необходимо строить свою жизнь”. Образы, воссоздаваемые в русской иконе, непосредственно выражают вечность и неизменность основных принципов мироздания, а потому является более реальными элементами мира, нежели живые, но смертные люди, созерцающие их в храме или дома. Обращённость взоров молящихся, как и живописцев, опосредующих своим трудом Божественное откровение, к идеальным схемам бытия из зримой вечности делает явления древнерусской культуры (не только иконопись, но соответствующие книжные тексты, храмовую архитектуру, храмовое действо) вневременными не подвижными и достигшими конечного совершенства объектами умозрения и чувственного переживания.

“В русской иконе, - читаем мы у современного исследователя и богослова, - сверхчеловеческое содержание (т.е. главенствующие по смыслу не приходящее) передавалось как неподвижное. Ибо покой в христианской традиции мыслится как имманентная всесовершенство Творца, а также совершенство святости. Движение же есть, напротив, признак не совершенства, стремление как-то восполнить это не совершенство”. Учения исихазма, сложившейся окончательно на Руси к XV веку и отразившиеся в вершинных достижениях русской иконописи (наиболее последовательно – преподобного Андрея Рублёва), ставила цель – “открыть духовному взору человека вечно существующее, но по несовершенству человеческому не видимое и не ведомое его физическому зрению”; духовно противопоставить “внутреннее самосовершенствование” человек – “внешнему практическому успеху”, житейской суете, мирской греховности. Духовное зрение, к которому апеллировали древнерусские иконописцы, открывала в изменчивом, движущемся мире статику незыблемых ценностей, трансцендентного начала бытия, преодолевающего время. Тем самым мироздание раскрывалось древнерусскому человеку в своём вне временном модусе – как воплощенном, ставшая вечность.

В древнерусской иконе – образ России обновлённой, воскресшей и православной, народная надежда о высоком духовном подвиге – есть явление благодатной силы, которое спасла и спасёт Россию.

**О.Л. Литвинюк**

*г. Екатеринбург*

## **БОГ И ЧЕЛОВЕК В “ТОЛКОВОМ ЕВАНГЕЛИИ” ФЕОФИЛАКТА БОЛГАРСКОГО**

“Толковое Евангелие”, называемое также “Благовестник”, было написано в XI в. первоначально на греческом языке, затем в Болгарии переведено на славянский и оттуда в рукописи проникло в Россию, где пользовалось огромной популярностью, о чем свидетельствуют многочисленные списки.

Его автор, блаженный Феофилакт, начал свое служение в Константинополе в сане диакона великой церкви. Обязанностью Феофилакта как ближайшего помощника патриарха было объяснить Священное Писание и составлять поучительные слова от имени патриарха. Философские воззрения Феофилакта с наибольшей яркостью проявляются в его экзегетических сочинениях. Толкования священных текстов составляют большую часть его произведений.

Феофилакт Болгарский в своем “Благовестнике” доказывает постулат о богоподобной природе человека. Вслед за теми философами античности, которые считали первоначальным всего сущего огонь (Гераклит), Феофилакт сравнивает божество с солнцем и объясняет слитность и неразделенность Бога-Отца и Бога-Сына по аналогии с неразделенностью солнца и его сияния:

“Сияние солнечное не от самого ли солнца? Так, точно. Ужели оно и позднее солнца, так что будто бы можно представить себе время, когда солнце было без сияния? Нельзя. Ибо как оно было бы и солнцем, если бы не имело сияние? Если же так мыслим о солнце, то тем более должны так мыслить об Отце и Сыне. Должно веровать, что сын есть сияние Отца... всегда блистает вместе с Отцом (Ком. На ев. От Ин 1,1).

Сопоставление Бога с солнцем отражает древнейшие мифологические представления. “Поклонение солнцу... на высших ступенях религии...обнаруживается повсюду на земле”. В основе солярных мифов лежит культ огня: “Солнце в огнепоклонстве занимает примерно ту же роль, что и море в культе воды... небесный огонь, велико божество которого отличается совершенной определенностью, будучи воплощено в единственном великом индивидуальном фетише – солнце”.

Феофилакт Болгарский зачастую толкует огонь и свет как символы божественной сущности и ее проявлений: “Тут огнем означалось Божество, а кустом - грешное естество, которое восприняло огонь Божества и однако ж сохранило оное неопальным, озарив светом и одарив своим сиянием” (ком. На И 5,43 - 47). Воспринять высший огонь, приблизиться к солнечному свету и не ослепнуть, не сгореть под силу не каждому, но если это произошло, то человек сам начинает излучать сияние - отблеск божественного.

Слова с семантикой огня и света в “Толковом Евангелии” становятся также и символами человеческого ума. Комментируя фразу из Евангелия от Луки “Светильник тела есть око” (Лк. II, 35 - 36), Феофилакт толкует “светильник” как “разум” (в русском переводе - “знание”). В его представлении ум - важнейшее человеческое свойство, так как “и душа располагается по состоянию ума” (Лк. II, 35 -36).

А.Ф. Лосев считает отождествление ума со светом закономерным: “Физический свет - условие и принцип физического осмысления и оформления. Если бы не было света, то вещи погрузились бы в абсолютный мрак и оказались бы неразличимыми: свет в физических вещах есть принцип их оформления. Ум - тоже принцип оформления и осмысления, но не просто физический, а более широкий. Сверх - сущий ум - источник света, из которого рождается свет, это огонь”.

Итак, огонь, свет, солнце являются, с одной стороны, символами божества, с фугой - человеческого разума, отблеска божественного. Таким образом, возникает триада огонь - Бог - ум. Дионисий Ареопагит также считал ее не лишенной смысла. Как Бог - первоначало всего сущего в мире, его организующий принцип, так и ум - главенствующее и определяющее напало в человеке: “По моему мнению, вид огня указывал на богоподобное свойство небесных Умов. Ибо святые Богословы описывают часто Высочайшее и неизобразимое Существо под видом огня, так как огонь носит в себе многие и, если можно сказать, видимые образы божественного свойства”.

Разум рождается от матери - церкви (ком. На Ев. От Мк. 10, 13 - 16), или жены - души (Мк 7,24 -30), вдовы - души (Лк. 7,11-16), невесты - простых людей (Ин. 3, 28 -30) и мужа - слова Божия (Лк. 7,11-16), жениха - Господа (Мк. 2,18- 20), поэтому сыновство есть символ ума.

В “Благовестнике” примечательно толкование антропологической терминологии: Феофилакт, комментируя термины родства, названия частей тела, приписывает им высший смысл: “Рука убо деянию образ есть, плюновенне же слову, якоже от уст” (Лк. 8, 22 - 26), Ноги - разумей действенную добродетель, ибо являет движение и хождение” (Лк. 10, 38 -

42). Символом неспособности воспринимать божественное является повреждение органов чувств: слепы от рождения язычники, которые привыкли боготворить идолов (Ин. 9, 34 -38), слепота-это и “божие оставление до конца” (Ин. 12,37 - 40).

Символическое значение Феофилакт придает и числам. Подобно тому, как Бог существует в трех лицах: Бог-Отец, Бог-Сын и Святой Дух, он есть “первоогонь - первоначало всего: духовного, душевного и материального”, человек тоже имеет три ипостаси: “Бывают три состояния в человеке: плотское, душевное и духовное. “Плотское” - когда кто желает наслаждаться удовольствиями и радоваться, хотя бы это сопряжено было с причинением зла другим. Таковы все любостязательные. “Душевное” состояние - когда кто не желает ни вредить, ни вреда получить. Такова жизнь по закону природы...

А “духовное” состояние - когда кто ради добра согласен даже потерпеть вред и оскорбление. Первое состояние близко к природе, среднее сообразно с природой, а третье – выше природы. Всякий, кто мыслит о человеческом и не может понять ничего сверхъестественного, называются душевным, т.к. он водится душой и духом. Но когда кто водится духом и не живет уже сам, но живет в нем Христос, тот духовен, тот возвысился над природой” (Лк. 4,12 -15).

При этом, для Феофилакта противопоставление духовного и душевного едва ли не важнее, чем противопоставление материального и душевного. Если плотское состояние ниже душевного, то душевное - неизмеримо ниже духовного: ведь душа и тело - принадлежность человека, дух же знаменует приближение к божественному: “Писание называет духом и душой одно и то же, но собственно оно различает. Ибо оно называет душевным человеком того, кто живет по естеству и руководствуется человеческими помыслами, например, в случае голода ест и врага ненавидит... а духовным называет того, кто побеждает законы природы и не мудрствует ни о чем человеческом. Таково в Писании различие между душой и духом” (Лк. 1,46-50).

Человек расположен на грани двух миров: выше него - мир божественный, ниже - мир природный. Процесс духовного становления в том и состоит, чтобы открыть в себе образ божий, уподобиться богу настолько, насколько это позволяет человеческая природа.

**ЗАВОЕВАНИЕ АМЕРИК: ИСПАНЦЫ ИЩУТ ОСНОВАНИЯ  
МИРОВОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ  
(ПО РАБОТЕ JAMES M. MULDOON "THE CONQUEST OF THE  
AMERICAS: THE SPANISH SEARCH FOR GLOBAL ORDER")**

Проблема христианского мироустройства появляется сравнительно поздно в христианской мысли. Традиционно универсальная природа миссии христиан (проповедование среди всех народов) рассматривалась как некая данность. Однако она не подразумевала какую-либо формальную теологическую или философскую дискуссию о природе христианского мироустройства. Мир воспринимался как арена борьбы верующих и неверующих. Вместо отношения к религии как к надсоциальному институту господствовала мысль об ее отношении к социальному порядку в понятиях конфликта между церковью и государством. Конфликт, но не сотрудничество был обычной точкой зрения на мироустройство.

Правомерность вмешательства папы в политику всегда оставалась спорной. Однако папство проявляло интерес к рассмотрению природы мировой политической системы. Она, несомненно, подразумевала отношения церкви с иноверными соседями, обычно понимаемые как оборонительная война. Пути развития теории мировой политической системы намечаются в середине XIII века. В письме по поводу клятвы крестоносцев папа Иннокентий IV поднимает вопрос о праве церкви быть инициатором войны против мусульман. Главным акцентом письма становится утверждение о праве всех народов на создание своих обществ и самоуправление. Это значит, что христиане не вправе воевать с целью захвата земель неверующих только потому, что последние не являются христианами.

В той степени, в какой аргументы Иннокентия IV обосновывали естественное право всех обществ на существование в мире, они подводили основу для определения возможности для этих обществ жить в своего рода гармонии. Христиане традиционно рассматривались как паства Христова с папой как пастырем, действующим на месте Христа. Те, кто не является членами церкви, тем не менее, находятся под юрисдикцией Христа, а значит и папы. Как следствие этого положения,

папа имеет юридическую власть над всеми людьми.

Аргументы Иннокентия IV, как отправная точка, делают возможным развитие теории мироустройства, основанного на папском обязательстве судить всех людей согласно принятому ими закону. Эта концепция будет иметь результатом положение о том, что только живущий согласно христианской концепции естественного права сообщества могут жить мирно рядом с христианами. В то же самое время Иннокентий IV не предполагает использование армии для подавления еретиков и схизматиков. По его мнению, все люди имеют право на организацию и самоуправление, согласованное с принципами естественного права. Положения Иннокентия IV пользовались успехом в течение двух следующих веков, однако не получили дальнейшего развития.

С XVI века, после путешествий Колумба, перед испанцами встает проблема отношений с американским населением. Хотя испанцы никогда не претендовали на мировое господство, территории юрисдикции над которыми они требовали, являлись самыми большими среди когда-либо управляемых одним человеком. В итоге испанские мыслители оказались среди первых, рассматривающих проблему устройства, приближающуюся к мировому масштабу.

Два испанских священника, доминиканец Франсиско де Витория (1486-1546) и иезуит Франсиско Суарес (1548-1617), были первыми в испанской мысли о международном законе и отношениях. Работы Витории и Суареса подводят основания, которые дают возможность теоретикам передвигаться от религиозной к светской основе международного закона и отношений. Франсиско де Витория начинает свое рассмотрение мирового устройства с анализа проблем, связанных с открытием и завоеванием Нового мира. Эти проблемы он связывает с духовной миссией христиан: “Научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого духа” (Матвей, 28:19), - на которой и основывается вопрос о правомерности оккупации Америки испанцами. По мнению Витории, присутствие испанских миссионеров в Америке не может обсуждаться вне рассмотрения как политических последствий их присутствия, так и духовной ответственности церкви. После рассмотрения вопроса о легитимности завоеваний Витория приходит к заключению, что не-христиане не должны быть завоеваны христианами по причине обоснования ими законности собственности и политических прав язычников. Заключение предполагает возможность мирового устройства как существование автономных обществ, живущих в гармонии,

основанной скорее на естественном праве существовать, чем на религиозных принципах.

Рассуждения Витории наводят на мысль, что в XVI веке не существовало юридической основы создания мировой политической системы. Только завоевание, которого Витория не приемлет.

Испанцы, как и все прочие народы, имеют право свободно путешествовать. Это относится, прежде всего, к торговцам. Путешественники имеют право применять силу в случае опасности для их жизни со стороны местного населения для ее предотвращения. После рассмотрения вопроса о купцах Витория переходит к ситуации с миссионерами. Если индейцы препятствуют испанцам в свободном проповедовании Евангелия, то последние вопреки их воле могут насильственно создать возможность безопасного проповедования.

В итоге Витория предлагает несколько юридических обоснований испанского доминирования в Новом мире, хотя они не были традиционно религиозными. Новая система будет базироваться на естественных предпосылках.

Работы Суареса основывались на работах Витории. Но, отвечая веляниям времени, Суарес обратил внимание на те обстоятельства, которые оказались вне поля зрения его предшественников, - католико-протестантские отношения. В работе “Защита католической и апостольской веры” он обращал внимание на проблему возможности полной свободы светского правителя от субординации папы в вопросах политики. Власть папы как наместника Христа необоснованна. По его мнению, ни один из христианских королей не признает верховного правителя над всеми государствами христианской церкви. Все же папа имеет право освободить подданных от власти правителя-еретика или язычника.

В других работах Суарес рассматривает возможность мирных отношений христиан и язычников. Одна из них посвящена проблеме насильственного обращения неверующих. Интересна претензия церкви на право повсеместного беспрепятственного проповедования. По мнению Суареса, церковь может обладать только той властью, с помощью которой она может законно проповедовать католическую веру везде и всем категориям неверующих. В терминах международных отношений подобное право оборачивается правом использовать силу для обеспечения его реализации. Папа способен разделить между светскими государями сферы влияния над неверующими, в пределах которых они могут обеспечивать возможность миссионерской деятельности. Здесь Суарес подводит основание для теории мировой политической системы



под началом папы, базирующейся на религиозных мотивах и европейской армии.

Вклад Витории и Суареса в развитие концепции мировой политической системы едва ли обнаружим, если не принимать во внимание значительного развития католической общественной и политической мысли. мыслители желали иметь дело с современными им проблемами в пределах католической традиции, начиная с Фомы Аквинского вплоть до последователей томистов. Витория и Суарес рассматривали проблему сосуществования с языческими обществами - одну из фундаментальных предпосылок развития современной плюралистической мировой политической системы.

**С.В. Останина**

*г. Екатеринбург*

### **В ПОИСКАХ ДУХОВНЫХ ОСНОВАНИЙ: СТОИТ ЛИ УХОДИТЬ ОТ РЕАЛЬНОСТИ?**

Так устроен человек, что не может он довольствоваться тем, что имеет. Притязания людей столь же различны как эпохи, культуры; как ни в ком другом не повторим и уникален жизненный опыт каждого человека. Интересы и потребности расходятся, но импульс един для всех, он проявляется как подчас неосознанная неудовлетворенность, тоска по иному, по тому, чего не хватает, хотя это нечто не имеет четких очертаний. В зависимости от социально-культурных условий жизни, возраста и уровня сознания индивида, интересов личности, начинается поиск средств достижения внутренней удовлетворенности, достаточности либо через накопление материальных благ – движение от вещи к вещи (внешняя стабилизация), либо через накопление знаний и развитие индивидуальных способностей или обращение к сфере незримого духа (внутренняя стабилизация), и все это, по сути, поиск самого себя.

Во все времена часть людей, повинаясь необъяснимой потребности души и не довольствуясь настоящим потоком событий, устремлялась к миру божественному, к Богу как источнику душевного равновесия и осмысленности повседневного бытия. Это стремление проявилось в многоцветьи обличей и разнообразии религиозно-мистических обрядов и практик, соответствующих культурно-историческому контексту. В наши дни, когда социально-политическая ситуация в мире и в России допускает возможность выбора, в рамках какой конфессии осуществлять духовный поиск - от мировых религий и их ответвлений (христианство, буддизм, ислам) до сектантских организаций - с

очевидностью разворачивается борьба за человеческую душу. “Ловление” же происходит посредством привлечения внимания и овладения сознанием.

Делая шаг в мир религиозного опыта, человек оказывается во взаимодействии с чувственной и смысловой реальностью, отличной от его обыденных переживаний и восприятий. Мистические практики (таинства, богослужения, молитвы, медитации, мантры и прочие техники, отражающие специфику конкретной религии) захватывают и завораживают свежестью и яркостью красок, при этом трансформируя познающего - здесь онтологические и гносеологические аспекты слиты воедино. Сам того не замечая, человек становится иным, и в зависимости от ментальных установок избранного пути меняется его отношение к миру, мировоззрение; а в результате мистических переживаний изменяется мироощущение. Зачастую это приводит к отрыву от действительности, человек, погружаясь в информационно-энергетический поток сакральных сил, перестает жить в этом земном мире, бледнеющем в свете небесно-символического. Миры религиозный и жизненный становятся неравноценными для человека: живя насыщенной внутренней жизнью, он присутствует в жизненном внешне данном в качестве зрителя. Такое действие оказывают, как правило, сектантские организации. В православной традиции испокон веков ведется борьба с ересью, существует запрет на чтение оккультно-мистической литературы, и это не случайно. Человеческое сознание – пластичная структура, изменяющаяся в процессе жизнедеятельности и в особенности под воздействием силы слова. Слово является “амфибией” (П. Флоренский), живущей одновременно в двух мирах: материальном, видимом и сознаваемом, и духовном, неопишемом в своей бесконечности и инаковости законов. Обладая синергией – энергией двух реальностей – слово изменяет и мировидение, и мироощущение, соединяя верующего с той сферой реальности, в которую он верит, благодатна она или нет. Человек, оказываясь во власти суверенных сил языка (Ж. Деррида), становится другим, забывая себя самого до соприкосновения с мистической практикой, ее смысловая реальность становится для него единственно значимой, перечеркивая весь предшествующий опыт. Любой текст содержит и передает не только то, что в него вкладывает пишущий сознательно и что читается глазами, но и те энергии и смыслы, что проходят через него из сферы бессознательного, также действуют на подсознание читающего.

Но духовен ли путь, отрывающий от жизненного мира? Иногда к такой же перемене картины мира приводит неверное понимание и

православных догматов. Отворачиваясь от “погрязшего во грехе” мира, перенеся все ценности в сферу будущей вечной жизни, человек перестает любить земное, забывая о своей ответственности за природу, изменение которой последовало за грехопадением первых людей. И если истинная вера может проявляться только как “Дело” (В. Соловьев), которому созвучны дела, то не для того ли все религии призывают к любви, чтобы воплотить ее в этой, земной повседневности, приближая ее тем самым к идеалу небесной гармонии? Представление о том, что единственно верный путь к спасению предлагает исповедуемая конфессия присутствует во всех религиозных течениях и направлениях, но тогда оказывается, что любви и доброты достойны лишь сестры и братья по вере. Любовь же по сути своей безусловна, но разрыв между внутренним и внешним мирами расставляет границы и приоритеты.

Духовный путь тогда по истине духовен, когда присутствует гармония между душевно-психическим бытием и повседневным. Духовная культура должна лежать в основании культуры материальной, наполняя ее смыслами и красками, но, не подменяя действительную жизнь, пусть очаровывающей, но иллюзией.

**А.С. Подлесная**

*г. Екатеринбург*

## **БЛАГОДАТНОЕ ВЛИЯНИЕ ДУХА О.ИОАННА КРОНШТАДСКОГО НА УМЫ ЛЮДЕЙ**

В русской религиозной философии, начиная с середины XIX в., интерес к вопросам сущности, существования человека, его самоценности все более усиливается. Все большее внимание уделяется социальным, нравственным и религиозным путям спасения России.

В нынешнее время хаос в политической, экономической, культурной, религиозной сферах усиливается по нарастающей, поэтому сегодня люди, как и век назад, пытаются найти выход из сложившейся ситуации, даже еще с большей силой. Человек XX-го века, при осмыслении себя, часто чувствует, что он маленькая точка, заброшенная в огромный поток, который быстро движется в неизвестную бесконечность.

Особо сильно проявилось стремление вытеснить православие, его миропонимание во времена большевизма. Когда идеал светлого коммунистического будущего был потерян, а большинству молодых людей даже не был привит, это привело к определенному кризису душ, так как человеческая душа не может быть пустой, она обязательно

стремится быть чем-то заполненной. В этой связи усиливается интерес к религиозным, мистическим учениям, как способу самореализации и попытки решения тех или иных проблем. Православие, игравшее достаточно большую роль в досоветской России сейчас отодвигается многими мистическими, оккультными учениями, но русскому менталитету наиболее присуща православная ментальность, поэтому видится важным знакомство современной молодежи с православной культурой, ее мыслителями, идеи которых применимы и сегодня, в начале XXI века. Это могло бы дать молодому поколению новые силы для подъема, развития России в духовном, экономическом, политическом планах.

Мало кому известно имя о. Иоанна Кронштадтского (Сергиева), осознано его значение для русской религиозной философской мысли, хотя его вклад в русскую культуру огромен.

На протяжении многих веков существования христианской церкви параллельно имели место всевозможные оккультные, еретические учения. Во времена о. Иоанна люди, особенно интеллигенция, были увлечены разными еретическими течениями. Целостное мировоззрение о. Иоанна являлось и является и сейчас противопоставлением духу этих учений.

Слово обладает мистической властью, но в действительности влияние его происходит от личности человека. О. Иоанн обладал даром выражать свои мысли легким, простым языком, но его слова производили большое влияние на души человеческие благодаря силе его духа, личного примера. Величие духа было приобретено о. Иоанном в результате личного подвига, духовного изменения в тяжелой борьбе со своей страстной плотью. Поэтому его слова, освященные благодатью, звучали проникновенно и оставляли глубокий след во многих душах людей.

Благодати же, преобразующей слово, нет у оккультных учений. Они строят свои измышления на ограниченных рассуждениях разума. Наш падший разум, решая те или иные проблемы, часто доходит до лабиринтов, из которых не может сам же выбраться. Не имея оживляющей благодати, мистицизм уводит человека в демонический хаос и разрушает личность человека, не дает преобразовывать душу по образу и подобию Своего Создателя.

Изучение трудов о. Иоанна дает возможность выйти из хитросплетения оккультизма.

## **РЕЛИГИЯ И ФОРМА ГОСУДАРСТВЕННОГО УСТРОЙСТВА**

Человеческое сознание утратило связь с Бытием и единственной достоверной реальностью признало самое себя. Как следствие, отрицание любой предзаданности, любого предзаданного смысла, тут же причисляемого к разряду догм. Новые смыслы стали возникать не в результате культурной преемственности, а как заново здесь и сейчас сконструированные самим человеком. Теперь, когда человек сам себе Бог и царь, он перестал нуждаться в богооткровенной религии. Доминирующую роль получили такие мыслительные модели, как рационализм, эволюционизм, редукционализм.

В нашей стране развитие последних связывается с советским периодом истории. Тоталитаризм обусловил полное господство богоборчества: люди – не личности со свободной волей, а пресловутые винтики в тоталитарной системе. Кроме того, почитание непостижимого Абсолюта заменяется культом кумира-властителя. И произошло закономерное: историко-метафизический эксперимент тоталитаризма оказал содействие в разрушении рационалистических иллюзий XX века, таких как прогрессизм и утопия построения Царства Божия без Бога. Таким образом, появилась возможность сопоставления двух тенденций: наряду с открытой естествознанием XX века недетерминированностью природных процессов, то же явление было обнаружено и в социальной сфере. Личность оказалась не просто социальной характеристикой человека, но со всей очевидностью проявилась сфера социальной апофатки, основанной на детерминанте свободной воли в человеке.

На смену тоталитаризму пришел либерализм, опирающийся не на необходимость, а на предпочтение, на естественное право человека самому решать и выбирать, во что верить, кого почитать за Абсолют. Как может показаться, отсутствие тотального стереотипа создает равновозможность выбора между богоборчеством и религией. Однако прочно укорененный в сознании позитивизм служит, взятый в совокупности с другими факторами, предпосылкой для процветания и в рамках либерализма своеобразного мировоззренческого нигилизма. К тому же, сам либерализм далеко не однозначен: за лозунгами свободы самовыражения, внеполитичности обнаруживаются хорошо знакомые тоталитарные тенденции к унификации, глобализации, манипулированию общественным сознанием. Это тот же тоталитаризм, но на ином уровне, в

форме не прямого давления и насилия, а тонкого, косвенного воздействия, закрепощающего человека не снаружи, а изнутри, что гораздо опаснее. Более того, поскольку в основу либеральной идеологии положена самооценность человеческого индивида со всеми его желаниями и страстями, постольку в нем находит свое полное развитие богоборческая идея. Религиозная онтология стала казаться чрезмерно отвлеченной, внешней для человека.

Итак, если тоталитаризм явно и категорично предполагает атеизм, то либеральная идеология его подразумевает. Да, на первый взгляд религиозность, да, протестантизм, но имманентен ли он либеральной цивилизации с его доминантой светской культуры?

Классическое христианство обычно ассоциируется с авторитарной властью: на Западе – с церковной, а на Руси - и с государственной. Отсутствие сегодня просуществовавшего тысячу лет единства религиозной и светской власти создает множество трудностей для оживления нашей национальной духовной культуры.

Базовые понятия либеральной культуры – “свобода совести”, “самоценность самовыражения” и т.п. – в корне противоречат традиционным ценностям русской православной культуры. Так удастся ли православию возродиться в России в условиях процветающего религиозного плюрализма? Ответ на этот вопрос будет тем оптимистичнее, чем плодотворнее будут развиваться связи Церкви и государства, отношения религии и науки.

**Л. Чернов**  
**И. Наговицина**  
*г. Екатеринбург*

## **КУХНЯ КАК РИТУАЛЬНОЕ МЕСТО**

В том определении ритуала, которое дал В. Тернер: “Ритуал – это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверх-естественные силы или существа в интересах и целях исполнителей”, - отсутствует один существенный и важный элемент ритуала – его руководитель, главное действующее лицо. Такое положение дел лишь подчеркивает, что ритуал не имеет автора, он никем не создается и не создан; он осуществляется в общих целях исполнителей, без разделения на простых участников и руководителей. Позиция Тернера по этому вопросу расходится с точкой

зрения Мемфорда, который полагает, что социальные ритуалы создаются представителями власти (“царями”) и ритуал тем самым имеет авторство.

Используя определение Тернера, рассмотрим феномен современной отечественной кухни и процедуру приготовления пищи с точки зрения их ритуальных характеристик. Выделим в ритуале, следуя данному определению, четыре ключевых элемента: ритм (последовательность), объект (предметы ритуала), место и сверх-естественные силы. 1. Ритуальный ритм возвращает к мифологическому началу. Процесс потребления пищи в любом случае призван продолжить жизнь. Жизнь, сконцентрированная в пище, является самой близкой, самой непосредственной, а потому – самой нерелексивной. Еда обязательно связана в течении дня с важными событиями: работой, перерывом, походом в магазин, приходом с работы (гостинец детям) и т.д. За всем этим стоят жизненные смыслы, которые в конечном счете и являются целью потребления еды. Потребление пищи до сих пор остается самым реальным из всех потреблений, хотя, конечно, и на нем лежит множество вторичных наслоений (потребляется статус еды, ее денежный эквивалент, только “экологически чистый продукт”, то, что куплено в определенном магазине, за чем отстояли очередь). Ритм праздничной еды и торжественных блюд подчинен онтологии самих праздников: Новому Году, Пасхе, Рождеству. Выбор еды (или не выбор) есть выбор повода для ее поглощения. Повод в этом случае первичен. 2. Объекты и предметы пищи. Ритуальность посуды связана с идеей жертвенности всякой пищи. Жертвенный нож и алтарь сохраняли первичную неприкосновенность по отношению к любым другим культовым предметам. В современной кухне каждая вещь иерархизирована, а сама кухня напоминает алхимическую лабораторию. Отдельные чашки и фужеры существуют для: гостей, родителей, для праздника, для чая, под кофе, под горячее, для особо торжественных случаев. Упорядоченность кухни укрепляет структуру жизненного мира. 3. Место кухни. Для примера обратимся к кухонному пространству современного российского города; учесть придется в первую очередь советское градостроение. Советская кухня совмещает в себе пространство хранения, приготовления и потребления пищи. Существуют проекты кухонь, в которых расположены ванны и души, а есть и такие, которые не имеют даже окон. Как правило, рядом с кухней расположен туалет, который соединен с кухней если не дверью, то окном. Данное сознательное принижение кухни и того, что в ней происходит, только подчеркивает ее особое место в быту. На кухне происходит “задушевное общение”,

ведутся кухонные разговоры, случаются кухонные скандалы. Расположенное на кухне радио соединяет ее с мировыми событиями. В советское время пространство кухни использовалось с максимальной экономией и любовью. На кухне мог стоять телевизор, топчан для лежания и сна; на кухне проживало жизнь “кухонное поколение” эпохи “оттепели”. Кухня в таких случаях совмещала в себе и японскую комнату для чайной церемонии и место для исповеди, и “окно в большой мир”. 4. Еда и ее потребление как приобщение к сверх-естественному. Свои максимальные жизненные запросы люди часто сравнивают с “куском хлеба”, на который они расходуют, якобы все свои средства. Стереотипы, связанные с пищей: вегетарианство, табуирование отдельных продуктов - являются самыми стойкими и трудноизменяемыми. У Гоголя в “Страшной мести” пан Данило удивляется, что его свекр не пьет, “ни жидовского меду, ни католической водки”, “горилки, даже не пьет, экая пропасть”, а вместо этого пьет “какую-то черную жидкость” из бутылочки. Данило восклицает: “Мне кажется, пани Катерина, что он и в Господа Христа не верует! А?”. В итоге и оказывается, что старик, пьющий из черной бутылочки – страшный колдун.

Ритуал причастия Христианской Церкви связывает воедино самое простое и самое сложное – приобщение к пище и приобщение к Богу. Для неискушенной верующей души не нужно доказывать, что человек является тем, что и как он ест. Сознанию интеллектуала возможно преодолеть дуализм тела и души через сведение поступков повседневности к архаике, а потом, используя принцип синхронии, реально относиться к повседневному, как к архаическому.

“Блаженны нищие духом, ибо их есть Царствие Небесное” – сказано евангелистом. Мы можем понимать нищих духом как тех, кто живет повседневностью, тех, кто противоположен гипер-рефлексии и ежеминутному интерпретированию мира. Повседневная озабоченность миром возможна только на основании устойчивого, которое самому миру трансцендентно. Чувствование и видимость этого трансцендентного, в случае “нищеты духа”, исполняются через ритуалы. Для исполняющего (ритуал) важно не то, что ритуал кто-то создал, (поскольку исполняющий знает, что создан ритуал в конечном счете не человеком), а сам процесс исполнения. Чем в меньшей степени исполняющий задумывается об условности создания ритуала (Мэмфорд), тем в большей он становится “нищим духом”.

Стоящее за миром бытовой повседневности “нищенское” основание, связанное с обычными житейскими трудностями, в конечном



итоге упирается в его обоснование (цель, смысл). Для философа само это обоснование превращается в повседневность, в работу, которая, в свою очередь тоже требует ответа на вопрос: для чего. Повседневность кухни и повседневность самой сложной интеллектуальной работы становятся равными. Как сказал Э. Левинас: Мы открываем кран в ванной, а вместе с ним целиком всю проблему онтологии”.

**Е.А. Яковлева.**

*г. Екатеринбург*

## **ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА В ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ (НА ПРИМЕРЕ УЧЕНИЯ ШАНКАРЫ)**

В Древней Индии не существовала “философия” в привычном для нас значении слова. Это было скорее “видение”, “взгляд”, “переживание”, “опыт”, “понимание”, обозначающееся понятием “даршан”. “Любовь к мудрости” была не умозрительной, умопостигаемой, а непосредственной реализацией духовного опыта мудреца. Важнейшей особенностью восточной философии является то, что философ не просто показывает путь к Истине, облакая свой опыт в понятийную форму, но и являет собой образец этой Истины. Не случайно философы в Древней Индии почитались как святые, достигшие просветления. Одним из таких великих учителей был Шри-Шанкара-Ачария (VIII – IX вв.), благодаря которому философия веданты получила вид систематизированного, законченного учения. Шанкара является основателем монистической доктрины адвайта-веданты (адвайта – “недвойственность”, веданта – “завершение вед”). В данной статье мы обратимся к основным онтологическим положениям его учения.

Согласно Шанкаре, вселенная образована волшебными переживаниями майи – завесы или магической иллюзии, скрывающей за собой иную, неизменную сущность – Брахман. Высший Брахман лишён свойств, он всегда самотождествен и един. Иллюзия мира возникает вследствие майи, которая по сути своей есть неведение, заблуждение (авидья). Адвайта-веданта Шанкары определяет майю как непостижимое непроницаемое метафизическое незнание, через которое Абсолют воспринимается в виде относительной вселенной. Истинная природа майи, если её исследовать, не может быть познана – она исчезает подобно mirage. Авидья – это своего рода психологические преграды, из-за которых скрывается исключительное единство бытия. Подобно тому, как верёвка может быть по ошибке принята за змею, а перламутр за серебро, так и Брахман в силу авидьи предстаёт в виде множественного и

дуального мира. Если выражаться современным языком, авидья постулирует дихотомию субъекта и объекта.

В противоположность авидье, видья – это истинное знание, мудрость, познание целостного бытия, тождества Атмана и Брахмана. Рассмотрим, каковы же способы достижения истинного знания. Наше “Я” неизбежно связано с телом, чувствами и умом. “Это Я, - говорится в упанишадах, - не может быть познано ни через долгое изучение, ни посредством разума, ни посредством продолжительного слушания. Оно может быть познано единственно через Я, к которому обращается ищущий; Я этого искателя открывает Свою истинную природу”. Для характеристики человеческого “я” в Упанишадах приводится образ колесницы. Седок, хозяин колесницы, или наше “я”, обладает колесницей – телом. Роль коней, запряжённых в колесницу, играют чувства; колесничего – человеческий разум, поскольку все действия тела направляются разумом, в точности как колесницу в качестве старшего направляет колесничий. Ум, характеризуемый волей, сомнением и т.д., - это поводырь, поскольку в точности как кони работают, когда удерживаются вожжами, так чувства – слух и т.д. – когда удерживаются умом. У хорошего колесничего, желающего достичь цели – истинного знания - ум должен быть управляем, а чувства (коня) покорны. Колесничий – человеческий разум – должен быть распознающим, т.е. уметь отличать истинную природу Брахмана от неистинной. “И человек, обладающий, в качестве колесничего распознающим разумом и управляющий вожжами ума, достигает конца пути; это – высочайшее место Вишну”.

Итак, всякая вера и поклонение Богу, всякое изучение и размышление имеют своей целью подготовить нас к этому опыту. Распознающий разум, управляемый ум и покорные чувства являются лишь психологическими предпосылками постижения Брахмана. Само по себе это не избавляет от авидьи. Оно помогает нам скорее снимать маску с глупости, чем достигать мудрости.

Это происходит потому, что эмпирическое познание постулирует различия между познающим, познанием и познаваемым, тогда как реальное свободно от всех этих различий. Реальность, имеющая две стороны, не составляет высшей реальности. Абсолют сам по себе не имеет никаких сторон, никаких форм и никаких элементов двойственности. Эти характерные черты формы имеют значение в мире видьи, или опыта. “Как можно познать Атман посредством интеллекта, если Он чистое Сознание?” – вопрос неправилен, так как Атман, подобно солнечному свету, является освещающим интеллект. Как

Солнце не может быть освещено формами и цветами, так и Атман не может быть познан средствами интеллекта. Атман непознаваем средствами интеллекта и в силу следующей причины: поскольку интеллект – объект познания, невозможно, чтобы он был познающим, то есть субъектом познания. А если бы интеллект, будучи объектом познания, был также субъектом, тогда он не мог бы выступать в качестве объекта познания, подобно тому как два источника света не могут быть освещаемы друг другом”. Таким образом, истинное познание невозможно без осознания единства мира, без преодоления субъект-объектной дихотомии бытия, ибо всякое изучение, так же как и всякое познание, приводящее к расчленению познания на субъект и объект, служит препятствием к познанию Брахмана. Оно направлено на постижение сути бытия, а не на инструментальное знание, обобщающее практический опыт.

Отделяя истинное познание от неистинного, Шанкара также различает абсолютную и относительную истины. Абсолютная истина только одна, и она есть Брахман. Относительная же истина обнаруживается в феноменальном мире, а Брахман входит как посредник во все эмпирические отношения. Поэтому Брахман рассматривают в двух аспектах: Сагуна-Брахман наделён качествами, именно этот аспект познаётся в эмпирическом мире; и Ниргуна-Брахман, лишённый каких бы то ни было качеств, непостижимый Абсолют. Человеческое несовершенство разделяет эти две стороны единого Брахмана. На самом деле Сагуна-Брахман и Ниргуна-Брахман – это одна онтологическая реальность. “Истина стала всем тем, что есть. Этот Брахман называют Истиной”. Шанкара комментирует: “Знающие Брахман зовут его истиной, поскольку он - единый Брахман, называемый истиной, что стал всем тем, что есть – всеми модификациями, без исключения, начиная с видимого и невидимого, всем обладающим признаками имеющего форму и бесформенного - не существует каких-либо модификаций имени и формы, отдельных от этого Брахмана...”

Каким образом можно достичь истинное познание? Шанкара утверждает, что наивысшее познание является для самого себя непосредственным свидетельством реальности, и это возможно благодаря тому, что познающий и познаваемое составляют в конечном счёте единую реальность. Подлежащее познанию лежит за пределами чувств, и как таковое может быть познано только при помощи знания-откровения, которое заключается в Шрути. Только это знание способно выработать в человеке интеллектуальную интуицию (чувствознание), являющуюся единственным способом проникновения за рамки

нормативного комплекса знаний в трансцендентальную онтологическую сферу Истины. Познание, по словам Радхакришнана, выпадает до мудрости, когда оно познаёт самого себя как тождественного с познанием, в котором сияет, как вечное познание, один только Атман. Это абсолютное познание является в то же самое время познанием Абсолюта.

Шанкара показывает реальность интуитивного сознания, анубхавы, в котором стираются различия между субъектом и объектом и посредством которого постигается истина высшего “Я”. Это – невыразимый опыт, находящийся вне мысли и речи, опыт, который преобразует всю нашу жизнь и создаёт уверенность в присутствии Бога. Это – состояние сознания, которое возникает, когда индивид снимает с себя все ограничивающие условия, в том числе и разумность. “То, что истинно, есть истина для каждого разума, осознающего его. Нет частичной истины, как нет частичного Солнца или частичной науки. Истина имеет глубочайший, внутренний, присущий ей и только ей всеобщий характер, который не зависит ни от индивида, ни даже от Бога. Частичным или единичным может быть осознание реальности, а отнюдь не осознаваемый объект. Реальность не может быть реальностью теперь и тогда, здесь и там, а всегда и везде”.

Анубхава не является сознанием того или иного предмета, но она должна знать и видеть в самой себе бытие всякого бытия, “основу”, “первичный хаос”. Так, анубхава представляет собой единственное средство познания внешнего мира; анубхава недуалистического бытия является сокровенным опытом, от которого зависят наше познание сверхчувственного мира и вера в него. Т.к. интуитивное познание не содержит в себе противоречий, оно является высшей истиной. Анубхава – это непосредственность, которая выше опосредованного рассудочного познания. Реальность, несомненно, является проблематичной, и наши идеи о Боге, свободе и бессмертии представляют собой только названия и символы сокровеннейших человеческих ценностей, к которым мы можем стремиться, но не сможем их достигнуть до тех пор, пока не выйдем за пределы бесконечной борьбы разума с его антиномиями.

Итак, согласно учению Шанкары, бытием обладает только истинная реальность – Брахман, который пронизывает весь эмпирический мир. Авидья (незнание, заблуждение) представляет мир разделённым на субъект-объектные отношения, Брахман предстаёт в виде множественного и дуального мира. Разделение мира на объект и субъект не является онтологическим, оно существует только в мире авидьи, опыта, в котором царствует лишь относительная истина. Всё

многообразие феноменального мира существует лишь в эмпирической необходимости, но не в трансцендентной значимости. Истинное знание – видья – элиминирует дихотомию субъекта и объекта, раскрывая недвойственность бытия. Единственным способом познания Брахмана признаётся интуитивный, непосредственный опыт – анубхава.

Как мы видим, гносеологический аспект философии Шанкары неотделим от её онтологии. Процесс познания являет собой синтез гносеологического обретения с его одновременной онтологической реализацией. Подобное философствование в западной философии относят к онтологической парадигме, согласно которой утверждается данность бытия самого по себе, а познание истинно только в той мере, насколько оно причастно бытию. Таким образом, “Шанкара даёт нам истинный идеал философии, которая есть не столько познание, сколько мудрость, и не столько логическое изучение, сколько духовная свобода”.





**МОЛОДАЯ МЫСЛЬ НА ПОРОГЕ НОВОГО ВЕКА:**

**Материалы Российской молодежной научно-практической конференции**

**27-28 апреля 2000 г. Часть 1.**

**Оригинал-макет *М.А. Перцев***

**Технический редактор *С.В. Франц***

**Ответственный за выпуск *В.И. Козлова***

**ЛР № 064376 от 04.01.96.**

**Подписано к печати 21.04.2000. Формат 60х84 1/16**

**Бумага офсетная №1. Печать офсетная.**

**Тираж 100 экз.**

**Научно-учебный центр “Фонд творческой педагогики”**

**620083, г. Екатеринбург, пр. Ленина, 51, к. 114**